# از کوچهٔ رندان

## دربارهٔ زندگی و اندیشهٔ حافظ

دکتر عبدالحسین زرین کوب



بها : ۱۳۰۰ ریال

بسم الله الرحمن الرحیم



# از کوچهٔ رندان

## دربارهٔ زندگی و اندیشهٔ حافظ

نوشتهٔ

دکتر عبدالحسین زرین‌کوب



مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر

تهران، ۱۳۶۹



زرین‌کوب، عبدالحسین
از کوچهٔ رندان
چاپ پنجم : ۱۳۶۶
چاپ ششم : ۱۳۶۹
چاپ و صحافی : چاپخانهٔ سپهر، تهران
تیراژ: ۸۸۰۰ نسخه

# فهرست مطالب

| عنوان | صفحه |
| --- | --- |
| دربارهٔ نویسنده | نه |
| مقدمه | یازده |
| ۱. شهر رندان | ۱ |
| ۲. فیروزهٔ بواسحقی | ۱۳ |
| ۳. میان مسجد و میخانه | ۳۱ |
| ۴. رند ومحتسب | ۴۳ |
| ۵. سرود زهره | ۵۶ |
| ۶. سخن اهل دل | ۷۲ |
| ۷. رؤیا و جام جم | ۹۰ |
| ۸. دو رند | ۱۱۰ |
| ۹. رند در بن‌بست | ۱۲۷ |
| ۱۰. در دیر مغان | ۱۴۴ |
| ۱۱. از میکده بیرون | ۱۵۸ |
| ۱۲. عشق، کدام عشق؟ | ۱۷۶ |
| یادداشتها | ۲۰۳ |
| کتابنامهٔ گزیده | ۲۵۹ |
| فهرست راهنما | ۲۶۷ |
| فهرست کتابها و مجلات | ۲۷۷ |

## دیباچه چاپ پنجم

اینکه تعداد کثیری از غزلیات دیوان خواجه‌شمس‌الدین‌محمد حافظ‌شیرازی معروف به لسان‌الغیب و حتی به‌زعم بعضی تمامت آنها، در آنچه از الفاظ و اشارات سنتی غزل فارسی در آنها هست ناظر به‌معانی رمزی و کاشف از تجارب روحانی است امری است که امروز محققان ما را در آن باب مجال تردید نیست. کثرت و تکرار این‌گونه معانی در کلام خود خواجه و حتی در سخن بعضی معاصرانش چون خواجوی کرمانی و سلمان ساوجی در آنچه از غزلیات آنها باقی است وجود اینگونه معانی و افکار را در غزل عصر وی همچون نشانه‌ای از پیدایش و توسعهٔ تدریجی نوعی سنت مقبول در نزد شاعران آن عصر نشان می‌دهد که سابقهٔ آن البته به‌روزگار عراقی و مولانای روم و عطار و سنایی می‌رسد و ذوق خاصی به‌شعر حافظ و بعضی معاصران او می‌بخشد.

بعلاوه فحص و تحقیق در آنچه از احوال خواجه و از فحوای اقوال خود او یا معاصرانش برمی‌آید نیز تبحر او را در لطایف عرفان و دقایق حکمت، آنگونه که در تعالیم و مواجید مشایخ اهل عصر در فارس و خارج از آن رایج بوده است معلوم می‌دارد و از قراین برمی‌آید که به‌هر حال لطایف فتوحات امثال شیخ‌محیی‌الدین بن عربی و اشارات شیخ روزبهان بقلی شطاح‌فارس و آنچه ائمه کلام و حکمت و بلاغت در تفسیر لطایف قرآن کریم در آن ایام تقریر می‌کرده‌اند از خاطر کنجکاو و ذهن تیزبین این فرید عصر که حافظ کتاب مبین هم بوده است مستور نبوده است. از اینجا پیداست که بدون توجه به‌این جنبه از معانی عرفانی درک تمام لطایف غزلیات خواجه ممکن نیست اما احاطه برجمله معارف و حکمی هم که این لطایف مبنی بر آنهاست در حوصلهٔ دانش و ادراک تمام دوستداران شعر خواجه نمی‌تواند باشد و جز راز آشنای اهل معرفت را نفوذ به‌ماورای قلمرو تعبیرات و اشارات وی ممکن نیست.

با این حال کسانی هم که مجال ورود به‌آن اقلیم را ندارند از لطایف عبارات و دقایق اشارات منطوی در ظاهر کلام وی نیز بی‌بهره نمی‌مانند و بدینگونه عارف و عامی هریک در

حد وسع و فهم خویش از سخن وی ذوق می‌یابند و التذاذ و تمتع حاصل می‌کنند. از همین روست که بعضی شارحان دیوان هم ورای لطایف حکمی و عرفانی کلام، دقایق ظاهری سخن خواجه را نیز درخور تفسیر و تحقیق دقیق یافته‌اند و به‌مجرد تفسیر عرفانی آن اکتفا نکرده‌اند.

از این گذشته، درمورد تعداد قابل ملاحظه‌ای از غزلیات خواجه هم انعکاس حوادث و انقلابات عصر مشهود است، و شک نیست که تمام دیوان در یک زمان و تحت تأثیر عامل واحدی به‌وجود نیامده است. گذشته از تفاوت مراتب احوال، حوادث و سوانح فردی واجتماعی عصر حیات شاعر هم در این سخنان انعکاس دارد و از اینجاست که بدون نفوذ در زندگی و عصر شاعر ادراک تمام زوایای افکار و اشارات او حاصل نمی‌شود و همین معنی است که در این کتاب جستجوی اندیشهٔ حافظ را بر پژوهش در احوال حیات او متوقف داشته است.

به‌هر تقدیر، آنچه امروز آن را حافظشناسی می‌خوانند هنوز در آغاز راه است و ناچار هرچه را در طرح این کتاب به‌بررسی درنیامده باشد دیگر رهروان این طریق جبران خواهند کرد. جای افسوس است که درحال حاضر حتی نسخهٔ مصحح جامعی از دیوان که در صحت و اتقان آن جای بحث و تردید نباشد در دست نیست و باوجود نشر متن‌های انتقادی و شبه انتقادی متعدد که حتی در سالهای اخیر از دیوان خواجه عرضه شده است هنوز دست یافتن به نسخهٔ منقح نهایی دیوان کاری است که حصول آن درگرو آینده است. این نیز، اسباب آماده طلب می‌کند و از آنجمله تبحر در معارف عصر حافظ و در ادب رایج دوران اوست. علاوه بر آن، قریحهٔ نقد و وقوف درست بر دقایق نقد متون می‌خواهد و در تمام این موارد نیز، معنی دیگر است و دعوی دیگر ـ که نه هرکو ورقی خواند معانی دانست.

**مردادماه ۱۳۶۶**

## دربارهٔ نویسنده

عبدالحسین زرین‌کوب به سال ۱۳۰۱ شمسی در بروجرد به دنیا آمد. سالهای عمر او تا به امروز باکتاب و درس و تحقیق و تألیف وسفرهای علمی متعدد به‌هندوپاکستان‌واتحادجماهیرشوروی، وکشورهای عربی‌وممالك‌اروپایی‌و ایالات‌متحدهٔ امریکا گذشته است. وی دوسال‌دردانشگاههای کالیفرنیاوپرینستون درس داده و اکنون در دانشکدهٔ ادبیات و علوم‌انسانی دانشگاه تهران ودانش‌سرای عالی مشغول افاضه است.

زمینهٔ اصلی‌کار زرین‌کوب نقد ادبی ومطالعه در فرهنگ اسلامی است. وی با تبحر در زبان فارسی و تسلط بر زبان و ادبیات عرب و آشنایی به چند زبان زندهٔ اروپایی تا کنون آثاری پرارزش چون نقد ادبی (۱۳۳۸)، تاریخ ایران بعد از اسلام (۱۳۴۳)، دو قرن سکوت (۱۳۳۰، چاپ چهارم ۱۳۵۲)، ارزش‌میراث‌صوفیه(۱۳۴۴، نشرسوم۱۳۵۳)، بامداد اسلام(۱۳۴۶، نشر دوم ۱۳۵۴)، شعر بی‌دروغ، شعر بی‌نقاب (۱۳۴۶)، با کاروان حله (۱۳۴۷)، تکدرخت (۱۳۴۷)، کارنامهٔ اسلام (۱۳۴۸)، یادداشتها و اندیشه‌ها (۱۳۵۱)، فرار از مدرسه (دربارهٔ زندگی واندیشهٔ ابوحامدغزالی) (۱۳۵۳)، نه‌شرقی، نه‌غربی - انسانی (۱۳۵۴)، تاریخ در ترازو (۱۳۵۴)، منتشر ساخته است.

# مقدمه

اینجا از کوچهٔ رندان چه می‌جویم؟ راه تازه‌ای به شناخت حافظ. جایی که در مسجد و خانقاه ردپایی از وی باقی نمانده باشد نشانش را شاید در کوچهٔ رندان بتوان یافت. اما کسی که می گوید «حافظم در ه‌جلسی دردی کشم در محفلی»، آن اندازه زرنگی دارد که در کوچهٔ رندان هم خود را از چشمهای کنجکاو بوالفضولان پنهان دارد. با این همه تحقیق که در احوال وی کرده‌اند، با این همه تفسیر که براشعارش نوشته‌اند، هنوز که می‌داند وقتی وی از عشق و شراب صحبت می کند مقصودش شوق و مستی اهل راز است یاشراب و شاهد شیراز؟ در شعر او همه چیز رنگ ابهام دارد و رنگ اسرار. اما تا وقتی که او را جز در این غزلها نمی‌توان جست، در شناخت او این نقطهٔ استفهام باقی خواهد بود. با اینهمه، اگرجویندگان دیگردر مسجد و خانقاه رد او راگم کرده‌اند، آیا نمی‌توان در جستجوی او، به‌کوچهٔ رندان نیز نومیدانه سر کشید؟ البته که می‌توان. مشکل آن است که از این کوچه بتوان به‌سلامت گذشت و اگر رندان راستین را درین کوچهٔ پر اسرار نتوان شناخت، بیم آن‌هست که‌نتوان به‌سلامت از آن‌عبور کرد. بعلاوه در کنار این‌رندان شهر باید سایهٔ حافظ رادرست تشخیص‌داد–سایهٔ‌واقعی اورا. اما این‌سایهٔ‌لغزنده را نمی‌توان صید کرد. درواقع شاعر شیراز، در یك عمر که به پیرانه سر نیز رسید، چنان رندانه زیست که‌نه ردپای درستی ازخوذ باقی گذاشت نه‌سرگذشتی که‌سایه‌اوباشد آن روشنی که یک اثر هنری را آینهٔ احوال هنرمند می کند در شعر او نیست و از سرگذشت او نیز آن قدر کم در شعرش رسوب کرده است که نمی‌توان از

خلال این اشعار سیمای واقعی اورا به درستی طرح کرد. نه نامه‌ای از او در دست هست نه یادداشت روزانه‌ای. تاریخنویسان عصر از شرح جنایات نام‌آوران هرگز به احوال دیگران نمی‌پرداخته‌اند. روایات تذکره نویسان‌هم در این باب نه کهنه است ونه اعتمادکردنی. بیشتر قصه‌هایی است که فقط طبع افسانه‌جوی خیالپرستان را قانع می‌کند و ظاهراً آن همه را برساخته‌اند تا بعضی نکته‌های مبهم و اسرارآمیز را که در شعر وی هست تفسیر کرده‌باشند. اما از این‌اشعار نیز نمی‌توان‌چیز درست وروشنی به‌دست‌آورد. گویی شاعرشیراز از خلال این اشعار بلورین خویش چنان گذشته است که مثل یك جویبار صاف آرام هیچ رسوبی ازخود باقی ننهاده. با چنین احوالی چگونه می‌توان سایهٔ گریزان این رند جهانسوز را درکوچهٔ رندان به دام انداخت؟

قدیمترین شعری که در دیوانش هست یك قطعهٔ ظریف و طیبت آمیز است درباب استر گمشدهٔ وی، که شاعر جوان شیراز در روزگار جلال‌الدین مسعود شاه ـ و به هرحال پیش از سال ۷۴۳ ه ق که سال وفات این پادشاه است ـ جرئت کرده بود آن را در خواب درون اصطبل سلطنتی بیابد. شاید نیز استری از وی گم نشده بود و شاعر ـ برای یك تقاضا، وعرض حال ـ در این قطعهٔ خویش فقط حسن طلبی به‌کار برده بود. اگر در این هنگام شاعر جوان اندکی بیش‌ازبیست سال داشته است می‌بایست در حدود ۷۲۰ ه ق به دنیا آمده باشد. در این صورت هنگام مرگ ـ سال ۷۹۲ ه ق ـ لابد هفتاد سالی داشته است یا بیشتر. بعضی تذکره نویسان عمر وی را شصت و پنج سال نوشته‌اند که ظاهراً مأخذ درستی ندارد. در صحت آنچه راجع به‌زندگی وی در روایات دولتشاه، جامی و میرخواند آمده است، هم به سبب فاصلهٔ زمانی که با حیات شاعر دارند، جای شك هست و هم به‌سبب افسانه آمیز بودنشان. از مآخذ قدیمترهم که در دست هست جز نقل و ضبط پاره‌ای ابیات یاغزلهای وی ـ بعضی اوقات حتی بدون ذکر گوینده ـ چیزی به دست نمی‌آید و فایده‌ای که از قدیمترین آنها حاصل می‌شود شاید به دست آوردن چند غزلی باشد از آنچه بی‌شك ده‌دوازده‌سالی‌قبل‌از مرگ‌شاعر سروده‌شده ومشهور بوده است. از خود دیوان هم پاره‌ای اشعار را می‌توان یافت که با حوادث و نام‌آوران

عصر ارتباط دارند و از این راه شاید بتوان تاریخ تقریبی آنها را معین کرد. بررسی در ترتیب تاریخی غزلها و تعیین اینکه هر غزل با کدام یك از ادوار حیات شاعر ارتباط دارد البته شرط هر تحقیق دقیقی است ، اما گه گاه نیز دشواریهایی دارد که به‌آسانی نمی‌توان حل کرد. از جمله در غزلی واحدشاعر یك جا از «قد خمیدهٔ خویش» که نشان پیری است صحبت می کند و جای‌دیگر در همان غزل از «عشق و شباب و رندی» وبدین گونه پژوهنده را سرگردان می‌کندکه این غزل را باید مربوط به دوران پیری شاعر شمرد یا به‌عهد عشق و شباب و رندی ؟ بدون شك اینکه عشق و شباب مربوط به معشوق باشد وقد خمیده مربوط به عاشق قابل قبول نیست چـرا کـه حافظ لااقل از همشهری هشیارخویش سعدی‌رندکار افتاده بایداین‌اندازه‌آموخته باشدکه وقتی او با قد خمیده‌که دارد به صحبت جوانان مایل است نمی‌تواند جوانی را که در «عشق و شباب و رندی،مجموعهٔ مراد» را دارد به صحبت یك پیر دعوت کند. در این صورت باید تصور کرد که صحبت از قد خمیدهٔ او، یا در پیری بـه این غـزل الحاق شده است یا درهمان جوانی، وتنها به خاطر یك قافیهٔ مناسب ــ کمان. این نکته دشواریی را که در تنظیم تاریخی دیوان ــ یا لااقل قسمتی از آن ــ هست نشان‌می‌دهد و تنها یك راه باقی می‌ماندکه عبارت باشد ازتکیه‌کردن بر آنچه به حوادث و اشخاص اشارت دارد و این‌کار، که بعضی اهل تحقیق بدان گراییده‌اند، بی‌شك کمك بسزایی خواهدکرد درفهم شعر و زندگی حافظ. اما آنچه این‌کار را دشوار می‌کند وضع نابسامان دیوان است و دشواریهایی که دربارهٔ اصالت الفاظ و عبارات آن هست . آن‌گونه‌که از مقدمهٔ قدیم دیـوان برمی‌آید دیوان او سالها بعداز مرگ شاعر جمع شد. با اینهمه از نسخه‌های کامل و موجود دیوان هیچیك نیست‌که در زمـان حیاتش نـوشته شده باشد. قدیمترین نسخه‌ها تقریباً بیست سالی بعدازمرگش نـوشته شده است ونسخه‌ای کامل نیست. با این همه چاپهای گوناگون نیزکه در این سالها از دیوان وی کرده‌اند هنوز تنها نسخه‌ای‌که می‌تواند مرجع یك تحقیق واقع شودهمان‌است که محمد قزوینی چاپ‌کرده است و دکتر قاسم غنی. نسخه‌ای که دکترپرویز خانلری نشرکرده است با آنکه از آنچه اساس طبع قزوینی است قدیمتراست

گزیده‌ای بیش نیست و با وجود قدمت آن، این اندیشه دربارهٔ آن به خاطر می‌آید که وقتی یک کاتب این جرئت را به‌خود بدهد که از مجموعهٔ غزلیات شاعر مقداری را به‌میل وسلیقهٔ خود انتخاب کند و غزلیات یا ابیاتی را حذف کند آیا اطمینان هست در ابیات و الفاظ اصل به میل خود تصرف نکرده باشد. در باب غالب نسخه‌های دیگر نیز که‌این اواخر منتشر شد همین ملاحظه‌هست. در این صورت بعضی ضبطهای این نسخه‌ها، با آنکه شاید بر ضبط چاپ قزوینی هم ترجیح دارد، نمی‌تواند محقق را قانع کند. ناچار، تا یک نسخهٔ جامع قدیمتر و دقیقتر نشر نشده است باید فقط برطبع قزوینی اعتماد کرد ـ نه چیز دیگر ـ با آنکه این چاپ قزوینی هم یک چاپ انتقادی دقیق نیست.

یک مشکل دیگر عبارت است از بیان شاعر که در بعضی موارد چنان مبهم و اسرار آمیز می‌نماید که هیچ نمی‌توان آن را بر ظاهر حمل کرد. درست است که در پاره‌ای اشعار اشارات مبهم به اوضاع و احوال عصر هست و در بعضی جاها نیز ممدوح را با اوصاف معشوق یاد کرده است و بسا که معشوق او جز یک پادشاه یا وزیر وقت کسی دیگر نیست، اما در بسیار جاها نیز زبان ایهام‌آمیز است و رندانه. چنانکه کلام وی را نمی‌توان به آنچه از ظاهر آن مفهوم است حمل کرد. از این روست که از قدیم، شارحان دست به تأویل شعر وی زده‌اند و گه گاه آن را ترجمان اسرار و افکار صوفیه ساخته‌اند. درست است که انتساب حافظ به‌صوفیه یا به سلسله‌های طریقت محل تردید است، اما آشنایی او با ادب و زبان صوفیه درست است و این همه بعضی اشعار وی را دشوار می‌کند و محتاج به تأویل.

بدین گونه از میان اشعاری که در آنها ساده‌ترین اشارات به احوال و اوضاع زمانه در کنار پیچیده‌ترین رموز حکمت و عرفان واقع می‌شود و شاعر در آنها معشوق را گاه درمقام ممدوح می‌نهد و گاه به مرتبهٔ یک مطلوب روحانی می‌رساند، دریافت احوال و افکار او آسان نخواهد بود. خاصه که حوادث زمانه در طی روزگار دراز عمر، «حافظ خلوت نشین» را میان مسجدومیخانه و رندی و پارسایی سرگردان کرده باشد.

با همهٔ این کتابهایی که تا کنون دربارهٔ حافظ نوشته‌اند آیا کتاب

حاضر می‌تواند مدعی شود که یك جای خالی را پر کند؟ البته درباب حافظ هنوز جای حرف هست و هم خواهد بود، اما در ایران هرکس با دیوان‌حافظ سروکاری دارد ـ و کیست که ندارد؟ ـ دلش می‌خواهد چیزی دربارهٔ حافظ بنویسد ومی‌نویسد. ادعا ندارم که کتاب حاضرهم چیزی بیش‌ازاین‌باشد. اگر باشد می‌توان امید داشت که به هرحال جوابگوی حاجتی باشد. در این‌جستجو ازکار جویندگان دیگر بهرهٔ بسیار یافته‌ام، اما آنچه خود از این کوچهٔ رندان جسته‌ام آشنایی با حافظ بوده است، آشنایی با شاعر و محیط او. اگر حرف تازه و دید تازه‌ای در این‌کتاب بتوان یافت حاصل کوششی است که طی سالها برای جست وجوی وی کرده‌ام، از دیوان وی ـ از این‌کوچهٔ رندان. این را نیز باید اعتراف کنم که به خاطر پای بندی به ضبط متون و اجتناب ازاظهار آنچه سند قطعی ندارد بررغم آنچه بعضی نکته‌گیران عزیز خواسته‌اند، حتی دراین دومین چاپ کتاب نیز برای من ممکن نشد که، بفکنم برصف رندان‌نظری بهترازین*. چه‌باید کرد؟ این متاعم که تو می‌بینی وکمتر زینم. درهر حال، باتمام دشواریهایی که درشناخت مجازها وکنایه‌های حافظ هست، بازآنچه به‌یك جویندهٔ عصر ما اجازه می‌دهد که دروارای ابهام قرنها سایهٔ گریزان شاعر را تشخیص دهد صدای خود اوست ـ شعراو. این صدای اوست که سر او را فاش می‌کند ونمی‌گذارد حتی بعدازقرنهای دراز درخلوت بینام کوچهٔ رندان هم شاعر شیراز ازنگاه کنجکاو یك ستایشگر دیر رسیده در امان بماند. والسلام.

تهران ـ خردادماه ۱۳۵۴

عبدالحسین زرین‌کوب

* چاپ حاضر گذشته از تجدید نظر کلی شامل دو فصل تازه درباب مفهوم جام جم و حقیقت معنی عشق از نظرگاه حافظ نیز هست.

# ۱

## شهر رندان

در روزهایی که شیرازمثل یك خاتم‌فیروزهٔ بواسحقی[1] درخشان و بی‌غبار، در انگشت قدرت شاه‌شیخ تلألؤ داشت، حافظ روزهای جوانی را می گذرانید و شاید با پادشاه اینجو چندان تفاوت سنی نداشت. شیراز پرغوغا درسکوت و آرامش بسر می‌برد و شاه ابواسحق، حکمران محبوب شهر نیز، که مدعیان را از میدان بدر کرده بود، جزاز جانب امیر یزد ـ محمد مظفر ـ دلنگرانی نداشت. با اینهمه، جوانی و شادخواری، خاصه در هـوای سکرانگیز لطیف شیراز، این دلنگرانی را هم از خاطر او برده بود. جوانی و بیباکی او، که با عیاشی و بی‌خیالی توأم بود، عامه را به او علاقه‌مند می‌داشت و شاه جوان، که خود به‌اهل شیراز چندان اعتماد نداشت، نزد آنها محبوب بود و مطلوب. وقتی در میدان سعادت‌آباد، بیرون دروازهٔ استخر، بنای قصری برای خویش نهاد، شور وشوق عامه دربـارهٔ او به‌اوج رسید. این میدان، که فقط چندسال بعد شاهد اسارت وذلت شاه‌شیخ وقتل او به‌حکم محمدمظفر شد، دراین اوقات، شوکت و جلال او را، که نزد عامه همچون بتی معبود بـود، نظاره می کرد. یك جهانگرد مغربی، که در همین سالها بـه شیراز آمده بود، شور و شوقی را که شیرازیها در بنای کاخ پادشاه خویش نشان می‌دادند، با آب وتابی نقل می کند که اگر هم از مبالغهٔ یك «جهاندیده» خالی نیست باری حـاکی است از محبوبیت پادشاه نزد عامه. عبید زاکانی، شاعر طنزسرای عصر، که در این ایام در شیراز بسر می‌برد، وقتی‌که این بنای با شکوه به پایان آمد، در فرصتی که برای عرض تبریك یافت، آن را با بیانی تملق‌آمیز و شاعرانه با قصور و

عمارات افسانه‌ها، بابناهای خسروان کهن همانند کرد وآن‌را برای ممدوح، یك بهشت خواند ـ بهشت سعادت[۲]. چه کسی می‌دانست که این بهشت سعادت بزودی بر سرسازنده‌اش فرود خواهد آمد؟ این شوق و امید، که تملقهای عبید و شاعران دیگر را دلنواز و رؤیاانگیز می‌کرد، سرچشمه‌اش روح عامه بود ـ که همه‌جا غالباً به جلال و قدرت تسلیم می‌شود. در اندیشهٔ عامه، که جهانگرد مغربی در حقیقت آن را در گزارش خویش بیان می‌دارد، این قصر یك مدعی و رقیب تازه بود برای ایوان فروریختهٔ کسری. روزی که طرح بنای آن ریخته می‌شد، اهل شهر ـ بزرگان و توانگران ـ برای اظهار تملق تکلفها نشان دادند. کلنگها از نقره ساخته شد. زنبیلهایی که برای خاکبرداری بکار می‌رفت از چرم بود ـ پیچیده در حریر و زربفت. شاه، که از جایگاه مخصوص خود جنب وجوش مردم را تماشا می‌کرد، شاهد رقابتهای چاپلوسان توانگر بود که در کندن زمین و خاکبرداری هم فوطه‌های حریر بر کمر می‌بستند و پالان و جوال چهارپایان را نیز با حریر و زربفت آراسته بودند. بعدها یك منبع مطلع ـ به اصطلاح روزنامه‌نویسان ـ به‌جهانگرد مغربی گفته بود که قسمت اعظم درآمد شهر صرف مخارج این‌بنا شده بود[۳]. باتمام شور و شوقی که شهر در ستایش سلطان جوان خود نشان می‌داد، شاه‌شیخ از این ستایشگران ناایمن و نگران بود. چنانکه قراولان و جانداران خویش را از بین اصفهانیها انتخاب کرده بود، از آنکه به‌اصفهانیها بیشتر اعتماد می‌ورزید وظاهراً از دوران اقامت کوتاه سابق خویش دراصفهان خاطره‌های بهتر داشت. شیراز، با وجودآرامش وتسلیم ظاهری، در واقع در دست ماجراجویان بود ـ پهلوانان ورندان که‌دایم درجست‌وجوی‌ماجرا بودند وغوغا. کدخداهای‌محلات، که نبض ماجراجویان شهر در دست آنها بود، کلوخوانده می‌شدند ـ یعنی کلان. حمایت و تسلیم آنها هم نسبت به‌شاه اینجو بی‌ثبات بود و هر آن ممکن بود تبدیل به عصیان یا نفاق شود. با اینهمه شاه‌شیخ ، که در آغاز حکومت مدعیان خطرناك یافته بود، غلبهٔ خود را بر رقیبان به‌همین کلوها مدیون بود: کلوفخر، کلوحسین، کلواسفندیار... یا پهلوانان و رندان شهر که به یك اشارهٔ این کلوها می‌توانستند شهری را بهم بریزند و آشوبی بر پا کنند.

این کلوها در هرج و مرج های اواخر عهد ایلخانیان، از راه عیاری و پهلوانی، در فارس قدرتی بهم رسانیدند، و زمانی نیز شاه‌شیخ را، که محبوب اهل فارس بود، درمقابل مدعیانی که داشت یاری کردند. در آغاز فرمانروایی او که یك تن از چوپانیان مغول - نامش یاغی باستی - برادر وی، مسعود - شاه اینجو، راکشت (۷۴۳) وخواست شیراز را از دست خاندان اینجو بیرون بیاورد، در شهر، کلوها دو دسته شدند، بعضی به یاری رقیب مغول برخاستند اما بیشتر هواخواه شاه‌شیخ شدند. بعد از بیست روز جنگ داخلی، یاغی‌باستی ناچار به فرار شد و شیراز برای ابواسحق ماند و کلوها. درست است که چندی بعد باز مدعیان در صدد حمله به‌شهر برآمدند، اما شاه‌شیخ، به‌هر وسیله بود، توانست به‌کمك شیرازیها حکومت آنجا را در خاندان اینجو نگهدارد و آن را مثل نگینی کند در انگشت خویش - نگین بواسحقی. شاید به همین سبب بود که وی در دل ازاین شیرازیها بیم داشت و برآنها نمی‌توانست اعتماد کند. در واقع کدخدایان، عیاران، پهلوانان و حتی بازاریان شهر در آن زمان غالباً بی‌آرام بودند و دایم در حال فتنه و آشوب. چنانکه سالها پیش‌از آن هم - اگر در گزارش جهانگرد مغربی خلط و اشتباه کامل روی نداده باشد[۴] - یك‌وقت، بازاریان شیراز، به تحریك نجاری به نام پهلوان محمود، خود او - شاه ابواسحق - را، که گویند طفلی بود خردسال، با مادرش تاش‌خاتون و هم برادران خردترش را از تبعید و اسارتی که یك حاکم مغول برآنها تحمیل می کرد نجات داده بودند؛ و شاه‌شیخ، که این واقعه را می بایست به یاد داشته باشد، اکنون این روح ماجراجویی پهلوانها و کلوهای شهر را برای قدرت و حکومت خویش مزاحم ومعارض می‌دید. این پهلوانان وکلوها، در واقع، چنانکه مورخ این‌زمان می نویسد، مشتی رنود بودند[۵] که به‌نام وننگ اعتنایی نداشتند و در نیل به‌مقصود از هیچ چیز ملاحظه نمی‌کردند. کارشان لوطی‌بازی بود وشرارت. نه ملاحظهٔ شرع آنها را محدود می کرد نه پند و ملامت عامه. شاید گه‌گاه آثاری از جوانمردی و کار سازی نشان می‌دادند اما غالباً از هیچ کاری روگردان نبودند، نه از غارت وشبگردی نه از تهدید و آدم کشی، وشهر از سالها پیش آگنده بود از خانه‌های فساد - خرابات[۶].

چون هرج و مرج طولانی این رندان را بر شهر مسلط کرده بود، اینان از هیچ تعدی ابائی نداشتند. شراب در بین آنها رایج بود، بنگ و حشیش نیز. بعلاوه هم شاهدبازی در نزد آنها رواج داشت هم زنبارگی. خرابات شهر ـ که بیت لطف خوانده می‌شد ـ از تندرویهای این رندان آباد بود و شیخ و زاهد ـ که در شهر فراوان بود ـ نزد این طایفه آماج طعن بود و تمسخر. رندان که حتی به‌عنوان آدمکشهای حرفه‌یی نیز آلت دست حکام وقت می‌شدند، بسا که آنها را نیز تهدید می‌کردند. حتی بعضی از وزرا و رجال نیز گه‌گاه بوسیلهٔ آنها کشته یا تهدید می‌شدند. چون به هیچ ملاحظه‌ای پای‌بند نبودند وجودشان دهن کجی و حتی تهدیدی بود برای حکومت. با اینهمه، تهور و بی‌پروایی آنها حتی نزد عامه نیز، که بیش و کم سربراه بودند و آرام، گه‌گاه مایهٔ اعجاب وتحسین می‌شد. حتی در نزد آدمهای خیلی جدی و موقر هم شاید این لاابالیگری و ماجراجویی آنها سرمشقی تلقی می‌شد برای بیقیدی عارفانه: بیقیدی به‌دنیا وبی‌نیازی از آن. کدام صاحبدل وارسته‌ای بود که در دل خویش گه‌گاه آرزو نمی‌کرد بتواند مثل یك رند بی‌پروا نفس برآورد و ملاحظهٔ نام و ننگ و حشمت و جاه را یك چند کنار بگذارد؟ حتی یك عارف جهانسوز، بسا که دلش می‌خواست مثل رندان خرابات بیملاحظه باشد و بی‌نیاز از رد و قبول خلق. با اینهمه وجود این رندان ـ که بیشترشان دست پروردگان کلوها و پهلوانان شهر بودند ـ برای قدرت حکومت خطری سخت و تهدیدانگیز بود[۷]. از این جهت بود که شاه‌شیخ با وجود حمایتی که از آنها دیده بود به‌ایشان اعتماد نداشت وگاه می‌شد که اجازهٔ حمل‌اسلحه نیزبه‌آنها نمی‌داد ودر ماجراهایی که این ایام پیش می‌آمد، در واقع این کلوها و پهلوانان نشان دادند که سوءظن شاه‌شیخ هم نسبت به آنها بی‌اساس نبود. کلوعمر یك تن از همین کلوهای شیراز بود که سالها بعد خائنانه شهررندان را به‌دشمن شاه‌شیخ، به امیر مبارز تسلیم کرد. چند سال بعد وقتی شاه‌شجاع و برادران بر پدر شوریدند پهلوانان وکلوها پشتیبان آنها بودند و امیر مبارز هم وقتی برضد پسران توطئه می‌چید چشم امید به همین پهلوانان داشت و همین کلوها. در

هرحال، در این ایام روح فتنه‌جویی، رندان شهر را به هر قدرتی بی‌اعتنا کرده بود. از خیلی پیش، فتنه‌جویان در حمایت کلوها قدرت یافته بودند. حتی بازاریان گه‌گاه نسبت به حکام بی‌اعتنا بودند و گستاخ. چنانکه یك قناد که «شاه عاشق» خوانده می‌شد، یك بار رندانه شاه‌شیخ را بسختی نزد عامه خجل کرد. این شاه‌عاشق که اسمش نیز خالی از جسارت نبود نزدیك مسجد عتیق شهر دکانی داشت. گه‌گاه نیز شعر می‌گفت به لهجهٔ شیرازی. یك روز جمعه وقتی شاه‌شیخ از نماز بیرون آمد، قناد وی را ثنا گفت. شاه-شیخ که دلش می‌خواست محبوب عامه شود، برای یك نمایش شاهانه به دکان قناد درآمد، به گوشه‌ای نشست و گفت امروز من دکاندار شاه عاشقم، بیایید و از من نقل بخرید. امیران و ملازمان شاه‌شیخ بردکان جوشیدند. هریك از زر نقد و اسلحه ورخت نفیس چیزی می‌داد واز شاه پاره‌ای نقل یا نبات می-گرفت. گویند نزدیك صدهزار دینارحاصل شد ــ که ثروتی بود هنگفت. شاه‌شیخ از دکان برخاست و به‌قصر خویش رفت. اما رند قناد بالای دکان رفت وفریاد برآورد که مردم، پادشاه شهر در حق من بزرگواری کرد و افتخار بخشید. اکنون به شکرانهٔ آن من هرچه را اینجا هست به مردم بخشیدم بیایید ودکان مرا غارت کنید. در یك زمان تمام دکانش غارت شد و وقتی خبر به شاه شیخ دادند گفت بزرگواری او از ما بیش بود[۸]. آیا این یك دهن‌کجی رندانه نبود که رندان شهر به پادشاه جوان می‌کردند؟ در واقع نوعی روح آزادگی و استقلال‌جویی بازاریان را نسبت به‌قدرت شاهان عاصی نشان می‌داد وبی‌اعتنا. گذشته از رندان شهر، بازاریان هم گه‌گاه سر وگوششان می‌جنبید. در این بازار، که ریش سفیدان اصناف آن، حاکم واقعی بودند، نظم وترتیبی خاص وجود داشت. در این زمان هریك از اصناف پیشه‌وران در بازار جداگانه‌ای دکان داشتند و از افراد صنفهای دیگر در بین آنها داخل نمی‌شد. شاید همین نکته تا حدی موجب استقلال اصناف در تصمیم راجع به‌کارهای شهری می‌شد. این حس استقلال و بی‌اعتنایی را حتی نسبت به‌محمد مظفر نیز بازاریان حفظ کردند. بسا که وقتی محمد مظفر با موکب خویش از میان بازار می‌گذشت پشته‌ای هیزم که بازاریان از روی بی‌اعتنایی در سر راه گذاشته بودند،

طریق حرکت موکب ملوکانهٔ وی را سد می‌کرد و«محتسب» ناچارمی‌شد پیاده شود و آن هیزمها را کنار بگذارد تا راه گشاده آید. بدینگونه در تمام شهر نوعی طغیان مخفی نسبت به‌قدرت وجود داشت که مظهر آن بازاریان، سربازان مزدور، رندان وپهلوانهایی بودند که برای پیش بردن مقاصد خویش از هیچ چیزی روی‌گردان نبودند. در این زمان پهلوانان و سربازان مزدور همه‌جا برای قدرت حکام مایهٔ دردسر بودند. آرمان پهلوانی جوانان را به رندی تشویق می‌کرد وبه قلدری. در تمام ولایات هدف این نوخاستگان آن بود که یك روز با پهلوان دربار زورآزمایی کنند. محمد مظفر خود در جوانی با پهلوان خراسان نامش ابومسلم، که نزد ایلخان مغول حشمت و قبولی داشت، یك وقت زورآزمایی کرده بود[۹]. حشمت و شکوه پهلوانان همه‌جا تازه‌جوانان ولایات را به‌کشتی گرفتن می‌کشانید وزورآزمایی کردن. این آرمان پهلوانی در شیراز موجب عمده بود در پیدا شدن و غلبه یافتن قلدرها وکلوها که شهر به‌دست آنها امنیت یا هرج ومرج می‌یافت. بزرگان شهر نیز که غالباً خواجه و گاه حاجی خوانده می‌شدند، هم با این کلوها مربوط بودند وهم با رندان و پهلوانان.

با اینهمه شهر رندان، نه یك سنگر جور وفساد بود نه یك مرکز هرج و مرج دایم. اگر در ادوار فترت جولانگاه قدرت پهلوانان و کلوها می‌شد در ادوار قدرت از آسایش امنیت بهره داشت. بهار شیراز و عطر مست‌کنندهٔ نارنج آن، که میوه‌اش درخت طور را بیاد سعدی می‌آورد[۱۰]، لطف خاصی داشت وباغهای آن که آکنده از سروهای بلند بود جای مناسبی بود برای غرق شدن در تأملات و رؤیاها. در باغها و خانه‌ها درختان گوناگون بود ـ سردسیری و گرمسیری؛ چنانکه انواع میوه‌ها ـ از گیلاس وانار و انجیر و نخل ونارنج ـ در آن خاك طرب‌انگیز پرورش می‌یافت، نه‌از سرمای زمستان به‌آنها آسیبی می‌رسید نه از گرمای تابستان. درخت سرو از خیلی قدیم در شهر نموی تمام می‌یافت وعبث نیست که جلال و رعنایی آن شاعران را به یاد قامت و بالای زیبارویان می‌انداخت. در بین تفرجگاههای شهر تکیهٔ سعدی بود، نزدیك سرچشمهٔ رکن‌آباد. باغ و زاویهٔ سعدی در اینجا روزگار سعدی

را بخاطر می‌آورد. حتی در این ایام، مردم از شهر به اینجا می‌آمدند، از سفره‌خانهٔ شیخ غذا می‌خوردند، در حوضچه‌های آن لباس می‌شستند و به شهر باز می‌گشتند. علاقه به‌این آب‌وهوایی که هنوز، مثل عهد سعدی، می‌توانست «که برکند دل مرد مسافر از وطنش»، کسانی را که دوستدار خلوت وتأمل بودند به شیراز می‌کشانید. تنها حافظ نبود که «نسیم خاک مصلی و آب رکناباد» او را اجازت به سیر و سفر نمی‌داد، مؤلف شیرازنامه هم در همین زمانها وقتی به بغداد رفته بود (سال ۷۳۴) همه‌جا از شیراز صحبت می‌کرد و گمان داشت تمام خواص واوصاف که حکما واطباء دربارهٔ آب لازم شمرده‌اند جمله در آب رکن‌آباد پیدا می‌شود[۱۱].

در شهر چیزی که فراوان پیدا می‌شد ابواب خیر بود ـ مساجد، مدارس و خانقاهها که املاک بسیار برآنها وقف بود. اما از این اوقاف بسیار که فقیه مدرسه را «مست» می‌داشت، چیز درستی به آنچه مصرف واقعی بود نمی‌رسید و بیشتر در دست خورندگان بود ـ خورندگان اوقاف[۱۲]. شاه‌شیخ در شادخواری و عشرت جویی خویش این همه را آزاد می‌گذاشت. اما بعدها، محمد مظفر به بهانهٔ آنکه «ضبط و نسق» موقوفات کند، تمام اوقاف را به مقاطعه بستد و اکثر آنها دیوانی شد[۱۳]. این اوقاف و مساجد رنگ مذهبی خاصی به شهر می‌داد. شهر به‌علمای خود می‌نازید وبه صوفیه و زهاد خویش، نیز از اینکه در عهد اسلام بنا شده بود و از عبادت و دیانت مجوس آلایش نیافته بود به خود می‌بالید. بعلاوه پارسایان شهر از اینکه مویی چند از آن پیغمبر در این شهر بود، فخر می‌کردند[۱۴]. چنانکه در مسجد جامع شهر نیز مجموعه‌ها و اجزاء بود به خط صحابه وتابعین. نیز قرآنها بود به خط خلفا و ائمه ـ یا منسوب به آنها[۱۵]. بر تربت مشایخ و در زاویهٔ مساجد نیز زاهدان بودند ـ گوشه‌گیر. همه جا نیز در مساجد و مقابر، مجلس وعظ دایر بود ـ و توبه و ذکر. تربت سیداحمد، شاه چراغ، نزد عامه حرمت فوق‌العاده داشت. تاش‌خاتون مادر شاه‌شیخ در آنجا مدرسه‌ای ساخته بود با زاویه‌ای و خودش شبهای دوشنبه به آنجا می‌آمد. مردم نیز برای زیارت و تبرک به آن بقعه می‌آمدند و اطعام می‌شدند[۱۶]. سادات و زهاد در حکومت قدرت و نفوذ

تمام داشتند. سیدتاج‌الدین‌جعفر، یك تن از زهاد و سادات عصر، در این ایام، بی‌آنکه هیچ عنوان رسمی داشته باشد، چنان نفوذی در شیراز داشت که بیشتر کارها جز به رأی او نمی‌گذشت. ابومحمد منصور راست‌گوی، از وعاظ و زاهدان شهر که پایان روزگارش با عهد کودکی حافظ مصادف بود، در مسجد وعظهای تند می‌گفت و حکام و امرای وقت را تهدیدها می‌کرد و سرزنشها[۱۷]. محیط روحانی شهر آگنده از عرفان و زهد بود. صوفیه و عرفا که در مساجد و تکیه‌ها بسر می‌بردند بسیار بودند، با مکاشفات یا داعیه‌ها. درغالب مساجد مجلس وعظ دایر بود. دراین مجالس بسا که عوام توبه‌ها می‌کردند ــ بردست واعظان. در بین این واعظان و زاهدان هم دعوی فراوان بود و هم معنی. یك درویش خراسانی در همین ایام در بقعهٔ شیخ‌کبیر می‌زیست، نامش شیخ‌رستم که وجودش سراپا ذوق و ایثار بود. در خانقاه از هیچ خدمت روی نمی‌تافت. اما از سفرهٔ خانقاه چیزی نمی‌خورد. شبها به کوچه می‌رفت بر در دکانها، دست را به خرقه در می‌کشید و دهان را می‌گشود، از هر دکان لقمه‌ای به دهانش می‌نهادند و وقتی سیر می‌شد به‌خانقاه باز می‌گشت ــ به خلوت خویش[۱۸]. یك شیخ نابینا، که در بقعهٔ شاه‌چراغ به‌تعبیر خواب می‌پرداخت می‌پنداشت یوسف صدیق را دیده است واز برکت او به‌تعبیر رؤیا واقف شده است[۱۹]. یك سید زاهد شبانه روز هزار رکعت (!) نماز می‌خواند اما هرگز به صحرا نرفته بود و درخت میوه ندیده. از وی پرسیدند درخت انجیر وخربزه‌کدام بزرگتر است؟ گفت باید درخت خربزه بزرگتر باشد. گفتند واقع به خلاف این است. به وجد آمد. برخاست وبراه افتاد که سبحان خدایی که کوچکتر را برمی‌کشد و بزرگتر را فرو می‌هلد[۲۰]. در شهر رندان، صفا و ساده‌دلی تا بدینجا نیز می‌کشید. در بین زهاد و پارسایان شهر بودند کسانی که به عمر خویش از خانقاه یا زاویهٔ خویش بیرون نمی‌آمدند. عده‌ای هرگز به درگاه حکام وقت رفت و آمد نمی‌کردند وچیزی از آنها نمی‌پذیرفتند. حتی در بین بازاریان ــ که جوانانشان گه‌گاه دم از رندی می‌زدند و پهلوانی ــ کسانی نیز بودند که نمونه‌ای از سادگی واخلاص به‌شمار می‌آمدند. یك عصار ــ نامش حاجی علی ــ در دکان خویش مجلس دوستانه داشت که صوفیه و علما را جلب می‌کرد و

وجودش آگنده بود از درد وذوق. صدق و اخلاص این بازاریان بود که بازار زاهدان و وعاظ را رونق می‌داد. در چنین محیط آگنده از صدق و اخلاص، آزاداندیشی و چون و چرا در کار دین و خدا یکنوع رندی تلقی می‌شد- و بیقیدی به نام و ننگ. چون وچراهای اهل فلسفه بقدری نزد زهاد منفور بود که یك تن از دانشمندان وقتی سخنی گفت که بوی حرفهای فلاسفه را می‌داد فوری پشیمان شد و استادش به او گفت که باید نکاح خود را با زنش تجدید کند و او خود به‌همین قصد نزد استاد رفته بود[۲۱]. این دانشمند، که زهدش تا به‌این پایه بود، قوام‌الدین عبدالله بود، استاد حافظ. وی در علم خویش نیز مثل دین اعتقادی داشت وقدرتی. گویند که وی در ایام جوانی در گورستان مصلی، یك روز منتظر جنازه‌ای بود. یك تن دیگر از علمای پرهیزگار - نامش سعدالدین احمد - نیز آنجا انتظار می‌کشید. در این میان قاضی از راه در- رسید، با کوکبه و حشمت تمام. مردم هم نسبت به وی نهایت توجه واکرام را نشان دادند. سعدالدین‌احمد از قوام‌الدین پرسید که برادر، این عمامهٔ بزرگ و سجادهٔ گسترده را با این مایه تجمل چگونه بینی؟ آیا راضی هستی که اینهمه را داشته باشی واز تمام علمها که اندوخته‌ای بی‌بهره‌ات گردانند؟ قوام- الدین گفت چندین برابر این تجمل را با یك مسأله از مسائل علم خویش عوض نمی‌کنم. سعدالدین گفت آری آنچه به ما داده‌اند از این همه بیشتر می‌ارزد[۲۲]. در واقع آنچه شیراز را در آن زمان عظمت و قدرت می‌داد دانش و پرهیز امثال قوام‌الدین و سعدالدین بود نه جاه و جلال دروغین یك مشت قضات توانگر. در آن روزگاران، شیراز شهر عرفان و زهد بود و این دو را با رندی و فتنه‌جویی پهلوانان و کلوها، درون باروهای کهنسال خویش بهم جمع آورده بود.

دور شهر بارویی بود از روزگار آل‌بویه، که در زمان امارت پدر شاه‌شیخ ویرانی یافته بود. وی آن را تجدید عمارت کرد وبربالای برجهای بارو خانه‌هایی هم ازآجر ساخت - برای نگهبانان شهر[۲۳]. شهر در یك زمین هموار بنا گشته بود. گرداگرد آن را هم از هرسو باغها فرا گرفته بود و پنج نهر از میان آن می گذشت[۲۴]. مقارن این روزگاران شهر هفده محله

داشت با نه دروازه. بازارش نیز، چنانکه نقل کرده‌اند، در بیشتر اوقات‌سال از ریاحین خالی نبود. شهر زیبا بود، هوایی خوش داشت و نهرها از میان آن می‌گذشت. اما ظاهر آن، خاصه برای کسانی که از زیباییهای نهانی‌آن بیخبر بودند ، زننده بود و حتی زشت. کوچه‌ها تنگ بود و پنجره‌ها کوتاه. بوی گندی که از پلیدیها برمی‌خاست همه‌جا به دماغ می‌خورد. چون در ساختن آبریزها اهتمام نمی‌شد کوچه‌ها پر بود از این پلیدیها، و «مردم متمیز را» به قول حمدالله مستوفی «در آن کوچه‌ها تردد متعذر» بود[۲۵]. با اینهمه شهر بازارهای بدیع داشت و خیابانهای خوب. بازار میوه‌فروشان، که از یك سو به مسجد عتیق پیوسته بود، زیبایی و شکوه خاصی داشت و در نظر بعضی حتی از بازار دمشق هم زیباتر می‌نمود[۲۶]. هوای شهر معتدل بود ، خاصه در نوروز که لطف و طراوت آن، خیابانها و گلگشتهای پاکیزهٔ شهر را نزد شاعران وصاحبدلان تصویری می‌کرد از زیباییهای آسمانی. آب شهر هم از کاریزها بود، و از آنجمله بود آب رکناباد که در زمستان گرم می‌نمود و در تابستان خنك. لطف و طراوت این آب و هوای طرب‌انگیز، که شاعران و نویسندگان از عهد سعدی آن را مکرر ستوده بودند، حافظ را از کودکی به این گلگشتها و تفرجگاهها علاقه‌مند می‌داشت. زیبایی شهر در چهره و بالای مردم نیز منعکس بود . کسانی که در این ایام شیراز را وصف کرده‌اند به زیبایی مردم آن اشارت رانده‌اند. این مردم بیشتر لاغر اندام و گندم‌گون بوده‌اند. مذهبشان هم عبارت بوده است از آیین شافعی . از آن گذشته هم حنفی در شیراز آن زمان وجود داشته است و هم شیعه. اما بیشتر خلق درویش نهاد بوده‌اند و به‌اندك کسبی قانع. ثروتمندان شهر بیشتر غریبه بودند و شیرازیی که توانگر باشد به نادر می‌افتاد. درویشی و قناعت که نزد مردم رایج بود سبب می‌شد که در شهر بینوایان بسیار باشند. اما ــ از بلندنظری که در آنها بود ــ چنانکه در کتابها آمده است بینوایان هم از کدیه محترز بودند[۲۷]. مردان شهر ساده بودند وخوشروی. بعلاوه غالباً لباس‌خوب می‌پوشیدند. این نکته‌ای است که یك جهانگرد مغربی آن را در احوال اهل شیراز شایستهٔ ذکر می‌داند[۲۸]. اما زنهای شهر چگونه بوده‌اند؟ این لعبتهای

عشق‌آفرین که غزل سعدی وحافظ زیبایی زنانه را در وجود آنها نقش‌جاوید
بخشیده است در همان دوره‌ای که حافظ روزگار جوانی را می گذراند درنظر
یك پیر مغربی نمونه‌ای بودند از پاکدامنی وپارسایی. کفش به‌پا می کردند۔
شاید برخلاف رسم اعراب مغرب ـ و چنان روی را در پرده می‌پوشیدند که
به زحمت چیزی از زیبائیشان بچشم می‌آمد. باوجود حرم خانه‌های دربسته،
روزهای دوشنبه، پنجشنبه وجمعه که در جامع بزرگ شهر می‌آمدند تا سخنان
واعظان را بشنوند سایه‌هـای لطیف خیال‌انگیز آنها می‌تـوانست نظربازان و
حادثه‌جویان را به عشقهای پرشور بیندازد ـ عشقهای هزار و یکشب. گه‌گاه
عدهٔ زنانی که در این مجالس وعظ حاضر می‌آمدند، به هزار یا دو هزار نیز
می‌رسید و در شدت گرما ، چنانکه ابن‌بطوطه نقل می کند، بادبزنها در دست
داشتند که خود را باد می‌زدند[۲۹]. البته نه این زنها تا آن حد که جهانگرد
عرب پنداشته است به وعظ وپارسایی علاقه داشته‌اند نه‌زندگی این شهر رندان
تمام غرق در وعظ و زهد پاکان نیکونهاد بـوده است. در غزلهای شاعران و
حکایات نویسندگان هنوزآن اندازه از هیجانها وعشقهای‌آن روزگاران نشان
باقی هست که نشان دهد شهر رندان، ورای زهد و پارسایی خویش، چه لذتها
درك می کرده است و چه بی‌بند و باریها. حتی تاش‌خاتون، مادر شاه‌شیخ، که
آنهمه اهل خیرات بود واهل مسجد، بموجب روایـات با یك تن از وزیـران
پسرش سروسری داشت و شاه، کـه خود آن دو را در یك خانهٔ خلوت‌گیر۔
انداخته بود، وزیر بی احتیاط را هلاك کرد[۳۰]. این یك نمونه بـود از عیش
بی‌بنیاد. اما شهرهمه‌جا پربود ازعشق ولذت. باغها مخصوصاً جلوه‌گاه زیبارویان
شهر بود، وتفرجگاه اهل ذوق. تکیه‌ها، لنگرها، وحتی خانقاههای صوفیه هم
از عشقهای منحرف، از شاهد بازیها، که بیماری عصر بود، شاهدها داشت. از
اینها گذشته، شهر خرابات داشت ـ بیت‌اللطف که محل کامجویی رندان بود
برای فسق و عیش.

خاندان شاه ابواسحق، از مدتها پیش، در فارس و حـوالی آن قدرت
یافته بود و کارهای مربوط به املاك خالصه در تصدی آنها بـود. اینجو که
عنوان این خاندان شد یك لفظ مغولی بود بـه معنی خالصه . در واقع همین

خالصه بود که درمدت حکومت فارس قوم‌را ثروت و مکنت داد و در روزهایی که قدرت ایلخانان روی به زوال داشت، آل‌اینجو را در فارس، یزد، وکرمان قدرت ونفوذ بخشید. خاندان اینجو که از حدود قزوین برخاسته بود نسب به‌خواجه عبدالله انصاری می‌رسانید. پدر شاه‌شیخ، نامش محمود، درمدت حکومت فارس، اندك اندك قدرت ونفوذ فراوان یافت و در اردو، با ایلخان ابوسعید نیز به‌آزادی و گستاخی صحبت می‌کرد. چنانکه با وزیر غیاث‌الدین پسر خواجه‌رشیدالدین همدانی هم خویشی داشت و دوستی. حتی بعد از عزل وقتل او نیز قدرت و نفوذ خاندان اینجو در فارس باقی ماند، ازآنکه وابسته بود به املاك آنها ونه به قدرت ایلخانان. در هرج ومرج بعد از ابوسعید، پسراین اینجو، مسعودشاه، در صدد حکمرانی فارس برآمد، اما به دست یك امیر مغول ــ که یاغی باستی نام داشت و ازچوپانیان بود ــ کشته شد. با اینهمه برادر او، شیخ‌ابواسحق، توانست شیراز را از این امیر مغول بستاند. بدین‌گونه با وجود کوششی که یاغی‌باستی برای اعادهٔ قدرت در فارس‌کرد، ولایت برای شاه‌شیخ ماند و حتی ملك‌اشرف چوپانی هم در معارضه با او توفیقی نیافت. چون قدرت ایلخانیان هم دراین هنگام بسر می‌آمد، شاه‌شیخ درشیراز استقلال یافت و شهر رندان ــ مثل یك نگین فیروزه ــ انگشت قدرت او را زینت می‌داد. با اینهمه در یزد وکرمان معارض تازه‌ای برایش پیدا شد: محمد مظفر، که مبارزالدین خوانده می‌شد، و سلطنت شیخ ابواسحق از آن پس عبارت شد از مبارزهٔ دایم با این مدعی خطرناك.

# ۲

# فیروزهٔ بواسحقی

شیراز بواسحقی که نزد شاعران عصر بهشت روی زمین تلقی می‌شد[۱] و از در و دیوار آن موج طرب و عشرت رندان برمی‌آمد، در این روزها شاهد جنب وجوش شاعری جوان بود به‌نام شمس‌الدین محمدکه بعدها خواجه حافظ خوانده شد. وی دراین ایام جوانی نورسیده بود، اهل فضل وظاهراً ازثروت و مکنت هم نصیبی داشت. روایتی هست که از وی، در روزگار جوانی، نانوایی فقیر می‌سازد که گویی از درس وسواد هم بیبهره بوده است. بموجب این روایت، طبع شعر این نانوای جوان را به گفتن سخنانی وامی‌داشت که مایهٔ استهزای مردم می‌شد. تا یکشب که امیرمؤمنان را در خواب دید و از برکت وی طبع موزون یافت، صبحگاهان شعر وی پسند افتاد و مایهٔ تحسین همگان شد. اما این البته افسانه‌ای بیش‌نیست. ظاهراً قرنها بعد آن را درست کرده‌اند. احتمال هست که این روایت یك صورت تازه باشد از آنچه برای باباطاهر لر و باباکوهی نقل کرده‌اند وبرای آن کرد ساده‌دل که در یکشب دانشمندی شد عربی‌زبان[۲]. شاید در احوال بعضی معاصران وی نیز چیزهایی بوده است که به پیدایش چنین افسانه‌هایی کمك می‌کرد. چنانکه در همان دوره‌ها در شیراز، یك عارف زاهد می‌زیست به‌نام نجم‌الدین خباز که مخصوصاً در نحو وصرف دستی قوی داشت و بیشتر ابیات وشواهد را از حفظ می‌گفت بدون رجوع به‌کتاب. وی نانوایی می‌کرد تا از کسب دست نان خورده باشد اما در همان نانواخانه هم طالبان علم نزد او می‌رفتند و از او کسب دانش می‌کردند[۳]. این نانوا البته نه بیسواد بود نه فقیر. اما یك شمس‌الدین محمد

در همین ایام در شیراز می‌زیست که امی بود و در عین‌حال شاعر. با اینهمه سخنش بر قرآن وحدیث موافق می‌آمد واورا بدان سبب صادق می‌خواندند ــ شمس‌الدین محمدصادق. شاعر امی خانقاه داشت و اهل سوز و گریه و شب‌زنده‌داری نیز بود[۴]. آیا قسمتی‌از احوال این شمس‌الدین محمد رابا‌افسانه‌ای راجع به‌خباز بعدها بهم نیامیخته‌اند تا برای حافظ نیز مثل سعدی حکایتی ساخته باشند[۵] حاکی از آنکه معجزه‌ای وی را به‌گفتن چنان سخنانی قادر کرده است؟ دعاوی وپندارهایی از اینگونه درشیراز البته بیسابقه نبوده است[۶] و قبول آن دربارهٔ کسی که سخنش نزد عامه ترجمان غیب تلقی می‌شده است ودر عین‌حال نه ظاهراً از خاندان عالمان دینی بوده است نه پرورش یافتهٔ خانقاهها و صوامع صوفیه، اشکالی نداشته است. با اینهمه در آثار حافظ اشارتها بسیار هست به‌اوقاتی که در مدرسه گذرانده است ــ برای کسب دانش. اعجاب عامه دربارهٔ سخن وی بوده است که توانسته است طی‌یك افسانه از یك حافظ قرآن که اوقاتش در تجسس دیوانهای عرب می گذشته است ودر مطالعهٔ کتابهای ادب، یك عامی درس نخوانده بسازد که به اعجاز پاکان غیبی علم لدنی یافته است. این علم لدنی، که افسانه جویان خواسته‌اند بی‌زحمت درس‌و مکتب به حافظ منسوب بدارند، یك رؤیای قدیم انسانی است. حدیث درخت معرفت است[۷] و آب حیات که آرزویی است کهنه و به شرق و اسلامیان هم اختصاص ندارد. چنانکه در همین ایام حیات حافظ ــ قرن چهاردهم مسیحی ــ در ایتالیا پارسا زنی بود کاترین نام اهل سی‌ین*، که می گفتند خواندن و نوشتن را به الهام‌ربانی فرا گرفته بود وافسانه‌ها این دعوی را از زبان خود او نقل کرده‌اند[۸]. اما این‌گونه کرامات همیشه دیرتر از موقع ضبط شده است یعنی یك دو قرن بعد از وقوع. به هرحال شمس‌الدین محمد که در این ایّام شاعری جوان شناخته می‌شد هم از مکنت بهره‌ای داشت وهم از دانش. در مکتب درس خوانده بود و با اهل دانش ارتباط داشت. بعلاوه حتی پیش‌از فرمانروایی شاه‌شیخ نیز خانواده‌اش ظاهراً از ثروت بیبهره نبود. آن گونه

* Cathérine de Sienne

که از یك قطعهٔ دیوان وی برمی‌آید، چندسالی قبل‌از امارت شاه‌شیخ یك استر شاعر را کسان مسعودشاه دزدیده بودند و شاعر با جسارتی که لازمهٔ جوانی و با بیانی کنایه‌آمیز که حاکی از ظرافت و ادب یك خاندان تهذیب یافته بود، طیّ قطعه‌ای که در دیوانش هست ماجرا را به عرض شاه رسانید و به لطف و ادب شکایتی رندانه کرد. این قطعه نشان می‌دهد که گوینده از نعمت و رفاه بیبهره نبوده است وبرای وی امکان داشته است که گم شدن استر خویش را با لطیفه‌گویی رندانه ـ بر گذار کند[۹]. با اینهمه، اگر نیز شاعر خواسته باشد استر گرسنهٔ خویش را در عالم آرزو در اصطبل شاهی .به یك شکم جو مهمان کند و در واقع این قطعه فقط حسن طلبی برای تقاضای جواز اصطبل باشد باز حاکی ازآن‌است که شاعر جوان آن اندازه مکنت داشته است که در شهر رندان مثل خواجگان شهر سواره حرکت کند. در هر حال در این ایام، که شیراز برای بعضی شاعران بهشت روی زمین تلقی می‌شد، شاعر جوان ما نه فقط از صدای خوش بهره داشت بلکه از حافظان قرآن نیز بشمار می‌آمد و خواجه‌ای بود با حرمت و آسوده حال. در واقع اکثر بزرگان شیراز در آن زمان خواجه خوانده می‌شدند و عنوان خواجه که وی داشت حاکی بود از مکنت ورفاه خانوادگی او. اما از احوال پدر و خانوادهٔ او چه خبر؟ تقریباً هیچ. از آنکه در این باره هرچه در کتابها آمده است از روی مآخذ مبتنی بر افسانه‌هاست که همه از روایات عامیانهٔ بعد از عصر حافظ گرفته شده است وهیچیك را اشعار دیوان تأیید نمی‌کند. اینکه خانوادهٔ او را بعضی اهل کازرون خوانده‌اند، بعضی اهل کوپای اصفهان و حتی پاره‌ای به یك دیه همدان یا تویسرکان منسوب کرده‌اند ظاهراً یا از آن روست که اهل ولایات مختلف بعدها خواسته‌اند هریك با انتساب به وی افتخاری بجویند ـ چنانکه امروز رسم است در بین ملتها ـ یا آنکه در این ولایات شاعران کم نام و نشانی بوده‌اند که با نام حافظ و بعضی روایات راجع به او پیوستگی یافته‌اند. حتی نام پدرش درست روشن نیست. بهاءالدین بوده است یا کمال‌الدین چه تفاوت می‌کند؟ بهرحال این پدر ـ که نمی‌توانسته است نام خود را در کنار نام جاودان پسر نقش کند ـ با هر نام که داشته است کسی نبوده است جز

پدر حافظ. در حقیقت وجود او جز حافظ حاصلی نداشته. اینکه گفته‌اند وی تجارت داشت و از ثروت و مکنت بهره‌مند بود[۱۰]، مقبول بنظر می‌آید، چرا که درس خواندن و مکتب رفتن در آن زمانها برای طبقات فقیر دشواریها داشته است، هرچند البته ناممکن نبوده. بعلاوه عنوان خواجه هم که با نام او همراه است شاید این دعوی را تأیید کند. آیا شمس‌الدین محمد نیز برادری به نام خلیل داشته است ــ خلیل عادل؟ در دیوان وی از این خلیل به‌نام برادر یاد رفته است[۱۱]. اما از کجا که مراد از این برادر یك دوست نبوده باشد ــ یك دوست روحانی؟ روایتهایی که منشأ آنها معلوم نیست برای وی دو برادر یاد کرده‌اند و یك خواهر. در هر حال مرگ این خلیل نیز نمی‌بایست در حیات روحانی اوکم تأثیر مانده باشد. باچنین خانواده‌ای، شمس‌الدین محمد یگانه بود یا بیگانه. در واقع وی بیشتر فرزند نبوغ خویش بود یا فرزند روزگار خویش وشاید فرزند این هردو. درهرحال این نبوغ پرمایه و تأثیر روزگار از همان دوران مکتب باید وی را در خط فکر انداخته باشد و در خط شعر. این کودك مکتبی که زیباییها و زشتیهای شهر رندان را در آن هوای کم نور یك مکتب قرون وسطی فراموش می‌کرد، در آن غوغای خاموش مکتب همه‌چیزدنیای خارج را درجو ابهام‌آلود اسرارآمیز نوعی تقوی و فضیلت ناملموس غرق می‌یافت. اما چشم او که چشم شاعر بود خیلی بیش‌از کودکان دیگر می‌توانست نقابهایی را که کتاب برچهرهٔ دنیا افکنده بود کنار بزند. هرچه بر عمرش می گذشت دنیا برای او بی‌نقاب‌تر بود و فضیلت وتقوی بیمعنی‌تر. قلب‌اوکه از روشنی‌الهام مایه می‌یافت خیلی زود می‌توانست‌در عمق همه چیز، در عمق تمام درسها وبحثها، انسان را درك کند ــ و سرنوشت پوچ او را. کودك در مکتب چه می‌آموخت؟ قرآن، کتابت، و چیزهایی از شعر وادب. یك کودك مستعد ــ نظیر حافظ ــ حتی می‌توانست شعر هم بسراید، و شعر مناسب. درهمین روزگاران ــ یا چندی بعد ــ دوکودك نورسیدهٔ عصر، جلال عضد و علی سهل، هریك از خط و شعری که برای محمد مظفر نوشتند برای او موجب اعجاب شدند و تحسین[۱۲]. حافظ یك‌جا، به مناسبت چنان از خط غبار[۱۳] صحبت می‌کند، که گویی اوقاتی را صرف خط کرده است و

خط نویسی، عجب نیست که یك نسخهٔ کهن به خط او مانده باشد[۱۴]. نام‌آوران شهر ــ البته گه‌گاه ــ مثل محمد مظفر بر مکتب می گذشتند اما دنیای خارج، که ولوله و سکوت مکتب کودکان را از آن جدا می‌داشت، بیشتر از راه گفت وشنود کودکان و اخبار وقصه‌های راجع به پدران و مادران در اذهان صاف وسادهٔ آنها راه می‌یافت. در واقع آنچه دراین ایام از دنیای‌خارج به درون مکتب نفوذ می کرد، گه‌گاه برای یك کودك مستعد مأیوس کننده بود و دردناك. دراین دنیای خارج، برخلاف آنچه در کتاب می‌دید، همه‌چیز آگنده بود از دروغ و ریا. آن واعظ که در منبر آنهمه از تقوی و پارسایی صحبت می کرد وقتی به‌خلوت می‌رفت خودکارها داشت که شیطان به‌وی آفرین می گفت و مریزاد. این خطیب زبان‌آور که در جامع شهر، همه از شوکت مسلمانی دم می‌زد، در خانه وبیرون چنان بود که اگر کسی از وی می‌پرسید مسلمانی چیست نزد وجدان خود چاره‌ای نداشت جز آنکه با طنز و ظرافت بگوید که من مردی خطیبم مرا با مسلمانی چه‌کار؟[۱۵] حتی معلم مکتب هم از آلودگی برکنار نبود. توانگرزادگان را بیشتر مراعات می کرد وبینوایان را تحقیر می کرد و آزار. بعلاوه نه فقط با خوبرویان مکتب سروسری داشت با مادرانشان هم بسا که رابطه‌ها داشت پنهانی[۱۶]. کودکان که با ساده‌دلی براین ماجراها خنده می‌زدند، دنیای خارج را اندك‌اندك درك می کردند و از آنچه در بازارها، مسجدها و گرمابه‌ها گفته می‌شد تصویری را که از دنیای خارج در خاطر داشتند روشنتر می‌یافتند. این تصویر هرچند کودکانه ومبهم بود اما احوال روزگار را نشان می‌داد و اوضاع زمانه را. آیا روزگار وی روزگار فساد و بیداد بود و زمانی تاریکتر و آشفته‌تر از روزگاران دیگر؟ شواهدی هست که این دوره را روزگار دروغ وفساد نشان می‌دهد اما کدام دوره بوده‌است که درآن همه‌چیز پاك بوده‌است و درست؟ باآنکه شیراز دراین‌دوره ازهیچ دورهٔ دیگر بهتر نبوده درچشم یك‌کودك مکتب که تازه قدم به‌مدرسه می گذاشت نمی‌توانست از آنچه بود تیره‌تر جلوه کند و مأیوس کننده‌تر. درست است که همه‌جا در مکتب ومدرسه، در خانه وبازار، در گرمابه وگلستان حکایتها از گولی و پستی انسان عرضه می‌شد! اما کودك نورسیده، که خود هنوز با

واقعیات یأس‌انگیز سروکار درستی نداشت نمی‌توانست از آنها سر در بیاورد. در مکتب البته دنیای خارج برای کودك عجیب بود و وحشتناك اما رفته رفته بلوغ در می‌رسید و کودك را از مکتب به مدرسه می‌برد، بمدرسه که با دنیای واقع نزدیکتر بود. در این مدرسه‌ها چه درس وبحثی در کار بود؟ تمام آنچه برای آشنایی با قرآن ضرورت داشت وبا دین، ادب، تفسیر، حدیث، کلام و حکمت مربوط بود. که می‌داند که شاعر در کدام مدرسه درس می‌خواند؟ در مدرسهٔ مجدیه که ابن‌بطوطه از آن صحبت می‌دارد؟ در مدرسهٔ خاتونیه که استاد شاه‌شیخ در آنجا تدریس می کرد؟ در مدرسهٔ شاه محمود که مؤلف نفایس‌الفنون در آنجا درس می گفت یا در رباط شیخ‌کبیر که ابوسعد بلیانی برای بیش از هفتاد کس تدریس می‌کرد؟ شاید نیز در همه. چون یك خواجهٔ با مکنت که در مدرسه و رباطی نمی‌زیست، می‌توانست به هرجا که می‌خواست برود واز هر درس که می‌پسندید بهره جوید. بهرحال در آن زمان که روزگار بلوغ و جوانی شمس‌الدین محمد بود در شیراز استادان بودند، در فنون گوناگون که نام وآوازهٔ آنها همه‌جا منتشربود. بعضی از آنها طی سالهای دراز متنهای خاصی راشرح می کردند و تفسیر. با آنچه درمقدمهٔ دیوان راجع به‌معلومات حافظ هست پیداست که می‌بایست وی نزد این استادان به‌آموختن این‌گونه کتابها پرداخته باشد. گذشته از مفتاح، کتاب پرآوازهٔ سکاکی، که با شرح و تفسیرهای گوناگون در این ایام اساس تعلیم ادب بشمار می‌آمد، در حلقهٔ استادان شهر هم کتب حکمت رایج بود هم کتب کلام. غیر از کشاف زمخشری، که از سالها پیش رواج داشت، هم کتابهای امام فخررازی تدریس می‌شد هم‌آثار بیضاوی وقاضی عضد. علمای شهر بر آثاری‌چون طوالع و مصباح بیضاوی، مواقف قاضی عضد، و مفتاح سکاکی شرحها داشتند. در بعضی حوزه‌ها حتی‌کتابهای صوفیه نیز تدریس می‌شد واز آنجمله عوارف ـ عوارف‌المعارف سهروردی. در این حوزه‌ها اوقات جوانان به‌آموختن ادب و حکمت وکلام مصروف می‌شد، اما رغبت آنها بیشتر معطوف بود به قرآن ـ به علم دین. کار عمدهٔ آنها در واقع تفسیر قرآن بود، وآنچه برای فهم آن ضرورت داشت. قاریان در شهر فراوان بودند که به‌آواز خوش قرآن می‌خواندند.

گفته می‌شد که در روی زمین هیچ‌جا قرآن را به‌خوبی شیرازیها نمی‌خوانند[۱۷]. در چنین شهری حافظ شدن به‌همان اندازه دشواری داشت که شاعر شدن: شاعر شدن در شهری که یك وقت سعدی از آن بیرون آمده بود. در این حوزه‌ها، نه فقط در این ایام حفظ و فهم قرآن اهمیت داشت قرائت آن نیز با دقت خاصی تعلیم می‌شد. درس قرآن، که در شعر حافظ گه‌گاه اشارتی به‌آن هست، یك درس جدی بود و مهم. آشنایی با قرائتهای هفتگانه مزیتی بود و استادان نام‌آوری چون ابوِالمبارك و ابوالخطاب، از عالمان و قاریان عصر، حلقه‌هایی داشتند برای تدریس آن. در همین روزگار که شمس‌الدین‌محمد کودکی خود را می گذرانید، در شیراز یك قاری معروف وفات یافت که قرآن را به ده روایت می‌خواند. وقتی این قاری را که می‌توانست قرآن را به ده روایت بخواند عشره لقب می‌دادند[۱۸]، پیداست که اگر حافظ واقعاً توانسته باشد «قرآن ز بر بخواند در چارده روایت[۱۹]» باید تا چه حد مایهٔ اعجاب وتحسین همگان شده باشد. ابوالخطاب، که در فلسطین این قرائتهای هفتگانه را آموخته بود، در شیراز قصیدهٔ شاطبی را بشرح تدریس می کرد، که منظومه‌ای عربی بود مشتمل بر بیش از هزار بیت، جمله در شرح این قرائتها[۲۰]. آشنایی با این قرائتها نشانهٔ تبحر در قرآن بود. تنها حافظ نیست که بعدها بدان می‌نازید ابوالخِطاب خود نیز طی قطعه‌ای عربی ـ که از او باقی است ـ با افتخار وغرور از این قدرت خویش یاد می کند[۲۱]. قوام‌الدین عبدالله، که حافظ به شهادت مقدمهٔ دیوان سالها نزد وی شاگردی می‌کرد در تمام علوم رایج عصر خویش تبحر داشت. وی مجلس درس خود را در ثلث آخر شب دایر می‌کرد تا هنگام طلوع سپیده‌دم. سپس بعداز نماز بامداد به‌درس قرآن می‌نشست و به ذکر. شاگردان قرائتهای هفتگانه را بر وی فرومی‌خواندند و او به‌خواندن‌آنها گوش می‌داد وسپس باز به تدریس علوم شرعی می‌پرداخت. آیا آن صبح‌خیزیها که حافظ همهٔ سلامت‌طلبی‌ها و برکات آنها را از دولت قرآن می‌دید[۲۲] اشاره‌ای به‌همین مجالس قرآن قوام‌الدین عبدالله نیست؟ از دعای نیمشب و ورد صبحگاه در پاره‌ای غزلها گه‌گاه ذکری هست، و این همه نشان می‌دهد که چرا شاعر جوان وقتی به شاعری آغاز می کند

تخلص خودرا از چیزی می‌گیرد که مربوط است به قرآن. طالب علمان که در این روزگاران در مجالس درس علمای وقت حاضر می‌آمدند نزد آنها کتابهایی می‌خواندند که در بیشتر مدارس رایج بوده وشایع. کشاف زمخشری، مفتاح سکاکی، عوارف سهروردی، مشارق رضی‌الدین صغانی، مواقف قاضی عضد، طوالع‌الانوار و مصباح بیضاوی و مطالع شمس‌الدین اصفهانی... در سالهایی که حافظ تازه به دنیا آمده بود نویسندهٔ شیرازنامه همین کتابها را نزد مشایخ عصر می‌خواند[۲۳]. در دورهٔ جوانی حافظ یك جهانگرد مغربی که به شیراز می‌آمد هنوز شاهد تدریس همین‌گونه کتابها بود و حافظ نیز بعدها بر همین گونه کتابها حواشی می‌نوشت و تفسیرها. چنانکه بعضی معاصرانش نیز مثل افتخارالدین دامغانی ـ بر بعضی از این کتابها شرحها داشتند[۲۴]. قوام‌الدین عبدالله، استاد نامدار حافظ، طی سالهای دراز کتاب کشاف را تدریس می‌کرد، با دقایق ادبی که در این تفسیر هست. حتی بودند کسانی که تنها در چهار ماه کتاب کشاف را بر وی می‌خواندند. در آن روزگاران کشاف در شیراز مورد توجه وعلاقهٔ بسیار بود وحتی حافظان و واعظان شهر از آن کتاب استفاده می‌کردند و کتابهایی در تهذیب کشاف و«توضیح کشاف» نیز در دست طالب علمان بود[۲۵]. در چنین محیطی آشنایی با کشاف و بحث در کشف و تهذیب و توضیح آن برای حافظ جوان، که قریحهٔ شاعری نیز، از تفسیرها وی را به کشاف و کشف‌کشاف می‌کشانید امری بود طبیعی. گذشته از مجالس قرآن و قرائتهای هفتگانه که در مساجد و زاویه‌ها و یا در خانه‌های بعضی علما تشکیل می‌شد اوقات یك حافظ طالب علم بیشتر در مدارس می‌گذشت یا در راه مدارس. در این مدارس ودر راه آنها نیز طالب علمان غیراز درس مباحثات داشتند و گفت و شنودها. در حلقهٔ درس یارانی که پیش یك استاد کتابی را می‌خواندند درس را به هنگام فرصت به مذاکره می‌آموختند. کتاب حاوی تصنیف نجم‌الدین قزوینی راکه در فقه بود یك تن می‌خواند و آندیگر گوش می‌داد، کتاب کشاف زمخشری راکه در تفسیر بودآندیگر می‌خواند و اولی می‌شنید. بدینگونه از دو همدرس هریك کتابی را درچند هفته باآندیگر می‌خواند[۲۶]. و در طی بحث آن کتاب هرگونه مباحث دیگر نیز پیش

می‌آمد. در لحظه‌های فراغت که دانشجوی جوان با دفتر شعری راه صحرا
می‌گرفت می‌توانست یکچند بحث‌کشف‌کشاف راکنار بگذارد وخود را با یك
دو یار زیرکی که بدست می‌آورد به‌بازی سرگرم کند و شوخی. آیا در
همین لحظه‌ها بود که با بساط شطرنج و نرد آشنایی می‌یافت و به‌مدد آواز
خوشی که داشت با موسیقی آشنا می‌شد و با ساز و سماع؟ در شعر او گه‌گاه
الفاظ و اشاراتی هست که نشان می‌دهد شاعر نه از موسیقی بیبهره بوده است نه
از نرد و شطرنج. که می‌تواند به جرئت ادعا کند که این شاعر آسمانی،
خود را هرگز تا حد تفریحات عشرتجویانهٔ رندان تنزل داده باشد؟ اما در
شهر رندان که حتی شیوخ و مشایخ نیز گه‌گاه به شراب و افیون و شاهد
متهم یا مبتلا بودند[۲۷]، چند تن نفوس مستعد می‌شد یافت که حتی در روزهای
«افتد و دانی» به‌دام این گونه هوسها نیفتاده باشند؟ اگر شاعر جوان شیراز
چنین نفس روحانی داشته است شگفت است که شعر او تا این حد به قدس و
پرهیز گواهی نمی‌دهد. آیا در ورای قیل‌وقال کشاف وطوالع ومطالع ومصباح،
اوقاتی هم صرف ریاضی و نجوم می‌کرده است؟ در شهری که مقارن این ایام
یك دائرةالمعارف بزرگ اسلام ــ نفایس‌الفنون ــ در حوزهٔ آن تألیف یافته
باشد شهرت وآوازهٔ شمس‌الدین آملی مؤلف آن نمی‌بایست طلاب جوان را
نسبت به ریاضی، حکمت وحتی علوم غریبه بیعلاقه گذاشته باشد. در حلقه‌هایی
که مباحث آنها «ورای مدرسه و قال وقیل مسأله بود[۲۸]» این «حافظ» جوان
می‌بایست بآسانی توانسته باشد لحن دلکش و قریحهٔ شاعری خویش را نشان
داده باشد. طالب علمی که در حوزهٔ بحث فهم روشن ولحن مؤثرش مایهٔ تحسین
و اعجاب بود در گلگشت صحرا نیز می‌توانست با شعر وغزل خویش محفل
عشق و سماع یاران را گرم کند. اما اولین نغمهٔ شاعرانه کی و چگونه باید
از لبهای بی‌تجربه و محجوب این «حافظ قرآن» جوان بیرون تراویده باشد؟
به این سؤال نه از روی دیوان می‌توان جواب درستی داد نه از روی روایات.
افسانهٔ نانوا و شب‌قدر، که بعضی قصه‌سازان با آب وتاب نقل کرده‌اند، اگر
چیزی را بدرست نشان می‌دهد همین است که ظاهراً اولین اشعاری که از وی
شنیده‌اند می‌بایست از حد فهم و حوصلهٔ جوانی تازه سال بعید بنظر آمده باشد

و معجزآسا. با اینهمه در همان سالهای آغاز جوانی که شاعر هنوز با حلقهٔ درس و حوزهٔ بحث سروکار داشت شعرش اعجاب‌انگیز بود و آکنده از لطف وزیبایی. اندکی پیش‌از آغاز امارت شاه‌شیخ قطعه‌ای که در باب استر گمشدهٔ خویش سروده بود، حاکی بود از قدرت و مهارت در بیان. اما در دوره‌ای که خاتم فیروزهٔ بواسحقی با جلوه و جلایی تمام می‌درخشید، وی دیگر تنها یك حافظ قرآن یا یك طالب علم ساده بشمار نمی‌آمد. شاعر بود، وشعر او در مجالس بزرگان دست‌بدست می‌گشت. شاید گه‌گاه نیز در مجالس عشرت شاه‌شیخ یا وزیرانش از اشعار او چیزی خوانده می‌شد. در روزگاری که حافظ جوان روزهای پرجوش و خروش بین بیست تا سی‌سالگی را می‌گذرانید، شهر رندان غرق بود در فراموشیهای مست‌کننده. از در و دیوار بانگ مستی و شادخواری می‌آمد و همه چیز یك جوان مستعد را دعوت به عیش و طرب می‌کرد. یك طالب علم مدرسه، یك حافظ قرآن، که در حوزهٔ محدود مدرسه از پارسایی و پرهیز هرگز اندیشهٔ می و مطرب را به خاطر راه نداده بود، در چنین گیرودار عیش و عشرت چگونه می‌توانست از هوای مغبچگان شهر دور بماند؟[۲۹] خاصه که آوای خوش و قریحهٔ شاعری او را با مجالس نام‌آوران شهر آشنا می‌کرد و مربوط. این عشرتجویی، طبع قانع اما پر غرور اهل شیراز را که به قول تیمور[۳۰] گرایشی به خیالپروری داشتند، چنان بذوق آورده بود که‌گویی در تمام شهر همه‌جا بین جوانان صحبت از عشق مجازی بود و شراب شیرازی. بارگاه شاه‌شیخ در این زمان میعادگاه شاعران بود، و عشرتجویی و زربخشی او چنان شاعران و محتشمان فارس را فریفته بود که این شاه جوان را غالباً مثل یك سلیمان، سلیمان روزگار، نیایش می‌کردند. وی که غرق لذت باده وساده بود، اوقاتی را که مست نبود در نشئهٔ تملقهایی می‌گذراند که شاعران و ستایشگران نثارش می‌کردند. از دور و نزدیك این شاعران به‌دربارش می‌آمدند یا برایش شعرهای‌پوچ آکنده ازتملق می‌فرستادند.

عبیدزاکانی، با طبع شوخ و لحن گستاخ اما ندیمانهٔ خویش اوقات او را غرق در ذوق و شادی می‌داشت. خواجوی‌کرمانی برایش شعر می‌سرود و مثنویهای خود ـ کمال‌نامه و روضة‌الانوار ـ را به‌نام او می‌ساخت. شاه جوان

هرچه می‌یافت، هرچه از رعایا و بازرگانان به‌خراج و تمغا می‌گرفت و یا از غارت آبادیهای یزد و کرمان به‌دست می‌آورد درشیراز صرف این شاعران می‌کرد، یا قصر و باغ و مسجد و مدرسه می‌ساخت و زندگی را در شادی و مستی می‌گذاشت. کتیبه‌ای چند از یك مسجد وی هنوز شاید بتواند ماجرای دوران سلطنت وی را بازگوید اما ازآن قصر با شکوه وی ــ که شاعران عصر دایم از شمسهٔ عمارت، ازبرکهٔ باغ، و ازکنگرهٔ ایوان آن با شور و شوق شاعرانه صحبت می‌دارند ــ امروز دیگر نشانی نیست. شاعران به‌دروغ و ریا، برای دوام دولت او دعا می‌کردند. چنانکه سالها بعد غاصبی را نیز، که تخت و تاج وی از دست او بباد رفت، دعاکردند و ستایش. حوادث که یك یك از پرده برون می‌آمد هم‌بردعای دروغ این شاعران می‌خندید و هم برغرور و امید بی‌پایهٔ پادشاهشان. اماکدام نوازش بهتر ازچاپلوسی و دروغ می‌توانست غرور یك جبار سفیه را ارضاکند؟ شاه‌شیخ خود نیز ذوق شاعری داشت و از صحبت شاعران لذت می‌برد. بعلاوه در اوایل جوانی یکچند در تبریز نجوم‌آموخته‌ بود، و اندیشه از سعد و نحس‌کواکب را هم بهانه‌ای می‌شناخت برای مستیها و عشرتجوییهای خویش. کارها در دست وزیران بود ــ عماد دین محمود و قوام‌الدین حسن ــ که نیز مثل وی عمرشان در شادخواری می‌گذشت و در خوشگذرانی. ظاهراً در همین سالهای‌کشف‌کشاف وبحث مطالع ومفتاح بود که حافظ جوان در خانقاه ومدرسه وشاید در محضر علما وعرفایی چون شیخ امین‌الدین، مولاناسراج‌الدین، شیخ‌مجدالدین، وقاضی‌عضد، با شاه‌شیخ آشنایی‌یافت ویا با وزرا وندیمان او. در واقع شاه‌شیخ و وزیرانش گه‌گاه نیز ــ شاید برای جلب عنایت عوام ــ به مجالس این مشایخ رفت وآمد می‌کردند. شیخ امین‌الدین، که حافظ بعدها او را «بقیهٔ ابدال»[۳۱] خواند نزد پادشاه حرمت بسیار داشت و نسب به ابوعلی دقاق می‌رساند، از مشایخ بسیار قدیم. قاضی عضد ــ که نام او را کتاب مواقف و شعرحافظ بلندآوازه ساخت ــ نزد شاه ابو‌اسحق بسیار گرامی بود. شاه در دشواریهایی که پیش می‌آمد با او مشورت می‌کرد وگه‌گاه او را نزد امرای مجاور می‌فرستاد به سفارت. مولانا سراج‌الدین که در مدرسهٔ خاتونیه عنوان شیخی داشت معلم شاه شیخ بود و محتشمان

و حکام عصر با او به‌ادب و حرمت مـی‌زیستند[۳۲]. شیخ مجدالدیـن ، کـه قاضیی به از او آسمان ندارد یاد چنان موجه و محترم بود که حتی شاه‌شیخ وقتی به‌مجلس او می‌رفت، چنانکه ابن‌بطوطه[۳۳] جهانگرد مغربی نقل‌می‌کند، در پیش او به‌ادب می‌نشست و مادر و خواهران شاه اگر با یکدیگر داوریها داشتند به مدرسهٔ او می‌رفتند، به‌اشارت شاه. این شیوخ عهد، که عبیدزاکـانی گه‌گاه لطیفه‌هایی نیز ـ درست یا نادرست ـ دربـارهٔ بعضی ازآنها نقل می‌کند، غـالباً مجالس درس و بحث داشتند و حافظ جوان مـی‌بایست در همین مجالس درس و بحث با بزرگان شهر ـ وزیران وحتی شاید خـود شاه‌شیخ ـ آشنایی یافته باشد. وقتی شاه شیخ خود ـ به رعایت خاطر عوام ـ ناچار بود به مجلس آنها حاضر آید، حال وزیران و ندیمانش معلوم بـود. عماد دین محمود که وزارت شاه‌شیخ را داشت خود اهل ذوق و ادب بـود. در مجلس او صحبت از شعر و شاعری می‌شد و از انـواع و فنون ادب. یکبار حتی، چنان که شمس فخری از ادباء این روزگاران نقل می‌کند، در مجلس وی گفت‌وگو درباب رباعی شد و رباعی موقوف ـ یعنی رباعیهایی که دنبال هم باشند ومعانی آنها به‌هم مربوط باشد[۳۴]. در چنین مجلسی، که صحبت از شادخواری و شعر و ادب بود، البته نـام حافظ جوان کـه در مجلس استادان خویش و در بین دوستان مدرسه قریحهٔ لطیف نشان می‌داد و لحن دلکش وی نیز بـر لطف و طراوت شعرش می‌افزود، می‌توانست ذکر شود و یا حضور او انگیزهٔ مهر و نواخت وزیر ادب دوست مردم‌آمیز گردد. شعر این حافظ جوان در این دوره به‌آن حد از قدرت و قوت رسیده بود که می‌توانست در مجالس شیوخ، وزرا و سلاطین مورد تحسین باشد. حتی آنگونه که از قطعهٔ راجع به‌استر گمشدهٔ شاعر بهرحال برمی‌آیـد، قبل‌از عهد شاه شیخ نیز شعر وی لطف و طراوت تام داشت و می‌توانست وی را از صله و نواخت شاه و وزیر بهره‌مندکند. یك غزل وی، که نام عماد دین محمود دارد و در آن شاعرجوان به‌کنایه از وزیر محتشم طلب عطا می‌کند، حاکی است از یك رابطهٔ دوستی ـ که برای شاعـر مایهٔ امید بوده است و توقع. پیداست که دانشجوی جوان، که زبان به شاعری گشوده بود، در این سـالهای سلـطنت بـواسحـقی، به سابقهٔ شادخواریها و

خوش‌گذرانیهای جوانی، با مجلس وزیر ارتباط داشت و رفت‌وآمد. از این گذشته، قوام‌الدین‌حسن ـ حاجی قوام ـ نیز، که مشاور و ندیم شاه‌شیخ بود و خراج‌فارس را در عهده داشت، در این اوقات مجلسی داشت که محل رفت‌وآمد و مورد توجه شیرازیها بود. وصف این مجلس در شعر حافظ هست و پیداست که خواجهٔ جوان با این حاجی پیر که «سرور اهل عمائم»[۳۵] محسوب می‌شد رابطه داشته است و دوستی. این حاجی، که «تمغاجی» فارس بود، ناچار با توانگران و بازرگانان شهر ارتباط داشت‌و مجلس او محل رفت‌وآمدمحتشمان و سوداگران بود. تمغا، که یادگار غلبهٔ مغول بشمار می‌آمد، عبارت بود از عوارضی که در دروازه‌ها از کالاهای بازرگانان وصول می‌شد، از روی ارزش کالا. این عوارض، که مسلمانان آن را غالباً به مثابهٔ باج و خراج ناروایی تلقی می‌کردند، در شیراز، که معبر کاروانهای تجارتی بین هند و روم وعراق بود، مبلغی بود قابل ملاحظه؛ اما تمغاجی و کارکنان وی، که در واقع دروازه‌بان وگمرکچی بشمار می‌آمدند، نزد عامه منفور بودند و به تعبیر عبید زاکانی، واجب‌القتل[۳۶]. خود حاجی برای ابن‌بطوطه نقل‌کرده بودکه‌تمغای فارس را روزانه هزار دینار اجاره‌کرده بود ـ سالیانه سیصد وشصت‌وپنج هزار دینار. اما یك منبع مطلع این‌دوره[۳۷] حقوق دیوانی شیراز را چهارصدوپنجاه هزار دینار می‌خواند، که باید شامل عوارض دیگر نیز باشد. حکام مغول تمغا ـ تمغای‌شهر ـ را که از بازرگانان می‌ستاندند «نقدترین» خراج تلقی‌می‌کردند[۳۸] و شك نیست‌که جز این تمغا عوارض جنسی و مالی دیگر نیز از دهقانان، پیشه‌وران، وبازرگانان وصول می‌شد. وصول این عوارض، که تمغاجی‌وخزانهٔ دولت را به زیان بازرگانان و پیشه‌وران توانگر می‌کرد، نه فقط مجلس‌قوام‌الدین حسن را میعادگاه محتشمان می‌داشت بلکه شاعران و ندیمان و مطربان ومسخرگان را نیز به‌بوی امید جلب می‌کرد. این قوام‌الدین حسن، که اندکی پیش از سقوط دولت بواسحقی در شیراز وفات یافت، در تمام قلمرو اینجو به‌گشاده دستی و مال بخشی و دستگیری مشهور بود، و حافظ جوان‌که با شعر و آواز خویش مجلس او را رونق می‌داد چنان از دلنوازی و مهربانی وی بهره می‌دیدکه در نشئهٔ شوق وسپاس خویش همهٔ عالم حتی دریای اخضر-

فلك وکشتی هلال ــ را غرق نعمت وی‌می‌یافت[۳۹].

مجلس حاجی، محبت وزیر، وجلال بواسحقی حافظ جوان را، که غرق در رؤیاهای جوانی بود، جلب می‌کرد و غزلهای وی از این علاقه ـ علاقه به ـ دربار شاه جوان ــ حکایتها داشت و نشانها. آنچه شاعر جوان را مخصوصاً به این شهر رندان پای‌بند می‌داشت، گذشته از عشرتجویی و آسایش طلبی، ظاهراً آن بودکه به دام زن و فرزند گرفتار بود ــ همان سروی که در این زمان در خانه داشت و می‌توانست آشکارا به قوام‌الدین حسن یادآوری کندکه که در سایهٔ قد وی «فراغ از سروبستانی و شمشاد چمن دارم»[۴۰] آیا این‌همان یار کمان ابروست که بعدها در لحد منزل کرد[۴۱] و شاعر را در گرداب تأثرها انداخت و اندوههای جانکاه؟ نام این زن را افسانه‌های بعد شاخ‌نبات خوانده‌اند اما آن شاخ نبات که درشعر حافظ به‌آن اشارتها هست، یك‌نام‌نیست، کنایه‌ای است ازهر معشوق شیرین که وصل او می‌تواندکام عاشقی راشیرین بدارد. با آنکه ذکرشاخ نبات در شعر وی مکرر هست که می‌تواند آن راجز یك نام کنایه‌آمیز بخواند ــ نام یك زن ؟ یك نام دیگر هم در غزلها هست که لحن بیان شاعر دربارهٔ او عاشقانه است: فرخ. اماکه می‌داند این فرخ چه «جنس» محبوبی بوده است و درکدام دورهٔ عمروی می‌زیسته است؟ اگر شارح و منتقد عرفان‌پروری مثل مؤلف‌لطیفهٔ‌غیبیه‌که دوست ندارد یك «لسان‌الغیب» را به عشقهای زمینی آلوده بیابد در انتساب آن به حافظ تردید دارد[۴۲] نسخه‌های قدیم از دیوان در دست هست تا نشان دهدکه این مایه خوش‌بینی‌در حق یك شاعر تا حد زیادی ساده‌لوحانه است. درهرحال، در این روزگار بواسحقی، که شاعر جوان از قوام‌الدین حسن حمایت و محبت می‌دید، در دام زن و فرزند گرفتار بود و این نکته نیز وی را به شهر رندان پای‌بند می‌داشت. آیا حافظ، در این ایام با دستگاه شاه و وزیر ارتباطی هم داشت؟ در واقع دستگاه شاه و وزیر در شیراز، یك قفس طلایی بودکه حتی مرغان‌بهشتی را نیز به‌خود می‌خواند. درآنجا همهٔ لذتهای زودگذر و بیدوام را با زنجیر طلایی به پایهٔ تخت سلطان بسته بودند. ثروتهایی‌که به‌نام تمغا ، خراج ، و باج از مردم یغما می‌شد بوسیلهٔ حاجی قوام گرد می‌آمد، بوسیلهٔ تاش خاتون

به‌نام مسجد و مدرسه به علما و مشایخ داده می‌شد، بوسیلهٔ عماد دین محمودبه‌مصرف کارهای ملك می‌رسید، بوسیلهٔ شاه‌شیخ بین ستایشگران تقسیم می گشت، و از علما و زهاد شهر گرفته تا کلوها و پهلوانان هم از آن بهره می‌بردند. اما حافظ جوان را به این دستگاه جادویی ـ که بدشواری مال بدست می‌آورد و بآسانی آن را تلف می کرد ـ کدام عامل مربوط و علاقه‌مند می‌داشت؟ ظاهراً آسایشجویی یك دانشجوی جوان که می‌توانست با بذله‌ها و خوشامدهای خویش قسمتی از عمر را به‌سیم صله بفروشد تا باقی را صرف کارهای دیگر کند ـ کار مدرسه. این همان چیزی بود که عبیدزاکانی‌را هم درهمین‌روزگاران به مسخرگی کشانیده بود و مطربی. نه مگر، حتی از قاضی عضد، قاضی مجدالدین و شیخ امین‌الدین هم وی نکته‌ها و لطیفه‌ها نقل می کند که در شأن علما نیست؟ در دستگاه مسخره پرور و خوشامدجویی که قاضیهای سالخورده باب طبع اهل دنیا حرف می‌زدند و نان را به نرخ روز می‌خوردند ، البته یك شاعر جوان، که طبع بذله‌گوی و آواز خوش داشت، می‌توانست کاتب یا شاعر پادشاه جوانی که تقریباً با او همسال بود بشود. روایاتی افسانه‌یی نیز هست که می‌خواهد شاعر را ندیم شاه شیخ کند ــ ناچار درسالهای آغاز جوانی. اما این، فقط برای یك دلقك جوان ممکن بوده است یا یك بزرگزادهٔ جوان. در پاره‌ای اشعار دیوان که باید به‌این ادوار مربوط باشد نشانه‌هایی هست حاکی از علاقهٔ شاعر به شاه شیخ. بهرحال، اگر هم این طالب علم جوان ندیم شاه اینجو نبوده است با دربار او پیوستگی داشته است و دوستی. هم در آن دلنوازیها که از شاه‌شیخ شکست‌خورده می کند رایحهٔ این دوستی‌پیداست و هم در آن شکایت که از پایان دولت مستعجل او دارد[۴۳]. شاه‌شیخ شاهزاده‌ای بود خوبروی و عشرتجوی اما به‌اقتضای حال بیرحم و سرکش. تن‌آسایی و توانگری طبع عشرتجویش را به‌بخشش و گشاده دستی وامی‌داشت. در این بخششها حتی افسانه‌های راجع به حاتم طائی را ناچیز می گرفت و گه‌گاه شاید می‌خواست با آنچه از پادشاهان ثروتمند هند نقل می‌شد معارضه کند[۴۴]. این بخششهای گزاف بود که شاعران و علما را از همه جا به‌خدمت وی می کشانید. سالهای کوتاه سلطنت وی، که به قول حافظ دولت مستعجل را

می‌مانست، از حوادث آگنده بود و از بلایا ـ لااقل برای شهرهای نزدیك. در طی سالها، فقط در یك مدت کوتاه، حکومت وی در فارس بی‌معارض بود. هم اصفهان به‌او اظهار طاعت می‌کرد هم حاکم جزیرهٔ هرمز. دلنگرانی او همه از جانب یزد بود و کرمان ـ محمد مظفر. در مبارزهٔ با این مدعی ـ که‌مبارز الدین و امیر مبارز نیز خوانده می‌شد ـ شاه شیخ چندبار کرمان و یزد را محاصره وغارت کرد. گاه قبایل مغول کرمان را برضد وی تحریك مـی‌کرد و گاه با حیله و فریب می‌کوشید اورا از پا درآورد. یك بار یزد رابه‌محاصره انداخت و از این محاصره چنان‌قحطی درآن شهر روی نمود که مردم‌یکدیگر را می‌خوردند و بساکسان که ازگرسنگی می‌مردند وکسی آنها را خاك نمی‌کرد.

از غالب‌این کشمکشها فایده‌ای که عاید می‌شد خستگی‌قوا بود و ویرانی شهرها. آخر کار هم این‌لشکر کشیها نیروی مادی ومعنوی او را بپایان‌آورد. سه سال آخر عمرش در آوارگی و دربدری گذشت. وقتی در سرپل فسا بین وی و محمد مظفر زدوخوردی شد، شاه‌شیخ شکست خورد وبه شیراز گریخت. امیر مبارز شیراز را محاصره‌کرد؛ اما شاه شیخ نه نیروی معنوی برای‌جنگ داشت نه قدرت مادی. حافظ جوان که از ته دل او را دوست می‌داشت، در طی اشعار و صحبتهای خویش می‌کوشید او را دل دهد و شکستهایی راکه از مدعی یافته است برایش قابل تحمل سازد. اما شاه‌شیخ بدگمان بود وترس ونومیدی هم ظاهراً هر روز اورا بیشتر فرو می‌گرفت. شاه جوان در مقابل این فشارها به مستی پناه برد و بیخودی، به چیزی که دوست شاعرش ـ شمس‌الدین‌حافظ ـ نیز گه‌گاه درآن‌دوای هردرد رامی‌جست. در این تاریکترین روزهای‌زندگی هم شاه شاعرپیشه ازعشرت خویش فارغ نبود. محاصرهٔ شهرچندماه‌طول کشید و شاه نـومید، درون دروازه‌های شهر، خـود را در حصار بیخبری کشیده بود. گویی در بیرون نه دشمنی درکار بود نه تهدیدی. در این اوقات یك تـن از ندیمان وی را بربام قصر برد تا ازآن بالا بهار شیراز را در موج‌سبزه‌ها و دورنمای درختان اطراف شهر تماشاکند. می گویند شاه شیخ که دیده بـود لشکر در پای دیوار شهر موج می‌زند پرسید: این چیست؟ گفتند لشکرمحمد

مظفر. با بی‌اعتنایی تبسم کرده بود که عجب ابله مردی است این محمد مظفر که درچنین بهار طرب‌انگیز خودرا و مارا از خوشدلی محروم می‌دارد. شاید این روایات خالی از مبالغه نباشد اما حاکی است از نومیدی او در سالهای آخر سلطنت. شکستهایی که برغم آنهمه کوششهای بیهوده براو وارد آمده‌بود جای امیدی برایش باقی نگذاشته بود. با اینهمه، حافظ در قصیده‌ای که ظاهراً همین ایام در مدح وی سرود[۴۵]، سعی می‌کرد شاه مأیوس را امیدوار کند، شکست اورا مقدمهٔ فیروزی بخواند و نابودی رقیبش را نوید دهد. اما شاه‌شیخ نه چنان مأیوس بود که بتواند به این دلنوازیها گرم شود. یأس، وی را در پناه مستی و بیخبری می‌کشید. وقتی دیگر، در مستی، فریاد و غوغایی‌سخت شنید. پرسید که «این چه‌هنگامه است؟» گفتند: «نقارهٔ امیر مبارز است.» گفت: «هنوز این مردك گرانجان نرفته است؟» اما اگر این مدعی گرانجان دست‌بر‌نمی‌داشت شاه‌شیخ نومیدانه یك لحظه ازهمه چیز دل برداشت. رئیس عمر- یك تن ازکلوهاکه از شاه‌شیخ‌دلنگرانی داشت-پنهانی با امیر مبارز در ساخت و نیمشبی دروازهٔ شهر را برروی او گشود. وقتی امیر مبارز از دروازهٔ مورد- ستان به‌شهر در آمد، شاه شیخ از دروازهٔ سعادت بیرون جهید - به سمت لرستان. بدینگونه، شاه‌شیخ از شیراز گریخت و شهر به دست دشمن افتاد. کودك ده سالهٔ وی، نامش علی سهل، هم به دست رقیب افتاد و تباه شد. شهر رندان -که یأس و بیخبری شاه اینجو در آخرین روزهای فرمانروایی، آن را به دست پهلوانان وکلوها انداخته بود - تسلیم محمد مظفر شد و شاه‌شیخ که بدینگونه از شیراز رانده شده بود براصفهان غلبه یافت. وقتی هم محمد مظفر برای دفع وی از شیراز بیرون آمد، شهر رندان باز به‌دست کلوهاافتاد- یاران شاه شیخ. اما باز در طی حوادث دست‌بدست شد وجنگ بین شاه شیخ و محمد مظفر به اصفهان کشید. شاه اینجو، که از ملك و خاندان خویش آواره‌گشته بود، یك چند بین شوشتر، ایذج، و اصفهان در تاخت و تاز بود. عاقبت درپایان سه‌سال زدو خورد مستمر طولانی در اصفهان متواری گشت. چندی‌بعد در خانهٔ شیخ‌الاسلام اصفهان به‌دست یاران محمد مظفر افتاد. در میدان‌سعادت‌آباد شیراز آنجاکه شوروشوق ستایشگران شاه‌شیخ سالها پیش قصری برای

وی ساخت که می‌خواست یادآور طاق‌کسری باشد، یك روز نـاگهانی وی را به امر امیر مبارز اما به‌بهانهٔ تقاص یك خون ناحق که به‌او منسوب کردند، سر بریدند (۷۵۷هـ.). حافظ، که در سالهای آخرعمر شاه‌شیخ بـا وی آنهمه مأنوس بود، این فرجام دردناك روزگار اورا در غزلی پردرد منعکس کـرد و خاتم فیروزهٔ بواسحقی را دولتی خواند ناپایدار ـ دولت مستعجل.

# ۳

## میان مسجد و میخانه

این حافظ جوان که در دستگاه شاه‌شیخ وحاجی قوام مثل یك شاعر و یك ندیم رفت و آمد داشت اهل ادب بود و دوستدار کتاب. آشنایی با ادب گذشته، از فارسی وعربی، در اشعاری‌که در مدح شاه و وزیر می‌گفت منعکس بود. قصیده‌ای که در حق شاه‌شیخ گفته بود، شعر انوری و ظهیر فاریابی را به یاد می‌آورد. در غزلهایش که وصف مجلس حاجی قوام یا مدح عماد دین محمود وزیر است لحن کلام کمال اسمعیل وسعدی هست. پیداست که آشنایی با کشاف برای‌وی فتح بابی بوده است به‌ادبیات عرب ودرشعر او نشانه‌ها هست ازین آشناییها. در ادوار بعد که شاعر پخته‌تر شد، این نفوذ و انعکاس رنگ عمیقتر یافت، اما در تمام شعر دیوانش، که سالها بعد از مرگ وی جمع‌شد، آثار آشنایی با ادب گذشتگان پیداست. بعلاوه یك حافظ، آیا می‌توانست از نفوذ قرآن و حدیث بر کنار بماند؟

اگر این شمس‌الدین محمد یك آدم دیر باور و کهنه رند نبود مطالعهٔ قرآن از وی فقط یك حافظ می‌ساخت‌که شاید اگر بر گور یك‌تن از بزرگان قرآن نمی‌خواند کارش عبارت می‌شد از رونویس کردن کتاب خدا و قرائت و حفظ آن. یا همچون علمای قشری که کارشان وعظ بود و ترسانیدن مردم از قیامت و عذابهای آن. قدرت و قوت قرآن ممکن بود او را در یك خط دیگر بیندازد، نه در آن «که حافظ از آن راه رفت و مفلس شد». اما طبع او نه معمولی بود نه تسلیم جوی. از این رو مطالعهٔ قرآن و تأمل در آن وی را با درد واقعی انسان، با درد تعقل، آشنا کرد. تعقل در نفس، در احوال انسان

که قرآن مکرر مردم را به‌آن دعوت کرده بود. اندیشه در احوال نفس، اندیشه در مبدأ و معاد جزو طبع و نهاد او بود و قرآن هم آن را در خط سیر مناسب افکند: خط سیر کلام وعرفان. این خط سیر تازه از همان آغاز شاعری تأثیر خود را در بیان او ظاهر کرد. قرآن، که وی در کشاف آیینه‌ای برای مشاهدهٔ جمال آن یافته بود، او را به تأمل و تفکر می‌خواند. آنچه وی از تدبر در قرآن می‌یافت گرایش به اشراقات قلبی بود. توجه به دنیای درون، به‌آنچه تعلق به دنیای غیب، به دنیای ماوراء حس داشت، خاطر وی را که نمی‌توانست در تنگنای حس محدود بماند برمی‌انگیخت. این نکته بود که قلب آگنده از شعر و موسیقی این حافظ جوان را به سوی عرفان می‌کشانید. عرفان، که هم ظاهربینیهای زاهدان عاری از شور و حال را طرد می‌کرد هم موشکافیهای بیحاصل اهل بحث و استدلال را. این عرفان از تجربه‌های صوفیه حاصل می‌شد، با اقوال و تعالیم آنها ارتباط داشت، اما خود را به‌محدودیتهای اهل خانقاه، به ریاضتها و چله‌نشینهای آنها، و به دکانداریهای بعضی مشایخ و پیران آنها مقید نمی‌کرد. در حلقه‌های درس و بحث اهل نظر در آن هنگام هم عوارف‌المعارف سهروردی تدریس می‌شد هم آراء عبدالرزاق کاشانی. ذوق عرفان عصر نه از آراء بلندی‌گرای گستاخ محیی‌الدین بیگانه بود نه از سخنان نرم و آرام‌بخش سهروردی. شاعر جوان، که فکر بلندپروازش از بحث مدرسه و کشف‌کشاف ملول می‌شد، آرامش روح خود را در شطحیات تند عرفا می‌جست و در اقوال ابهام‌آمیز مشایخ. وجود وی، در این ایام، آگنده بود از معانی و افکار عرفا که می‌کوشیدند از راه تفکر و سیر ذهنی به همان جایی برسند که صوفیه می‌رسند از طریق ریاضت و سلوك. حافظ جوان، که طبع ناآرام وی نمی‌گذاشت به هیچ چیز سر فرود آورد، از صحبت مشایخ ظاهراً لذتی نبرد، اما به افکار و آراء آنها علاقه یافت. از اینرو، بی‌آنکه از هیچ پیری دستگیری یافته باشد، با مبادی و افکار آنها آشنا شد و مأنوس. این احتراز از دستگاه شیخ و خانقاه یك ویژگی شگفت تفکر عرفانی اوست و یك دو نسل بعد از او حتی مایهٔ اعجاب امثال جامی هم شده است. اینکه خود وی حتی لازم می‌یابد این را هم خاطرنشان کند که از پیش خود راه به سر-

منزل عنقا نبرده است نشان می‌دهد که چون با پیران عصر رابطه‌ای نداشته است غالباً وی را همچون کسی که گمان دارد به هدایت نفس می‌تواند به‌حق رسد تلقی می‌کرده‌اند واینکه می‌گوید «قطع این مرحله بامرغ سلیمان کردم» اما هیچ ذکری از آن مرغ سلیمان نمی‌کند باز حاکی از آن است که این مرغ سلیمان اگر چیزی جز هدایت الهی هست با هیچیك ازکسانی که درآن زمانها به‌عنوان پیر و شیخ و مرشد نام و آوازه‌ای داشته‌اند تطبیق نمی‌کند و در هرحال همهٔ قراین نشان می‌دهد که‌آنچه حافظ بدان تسلیم شد تعلیم مشایخ بود نه سلسله و خانقاه آنها. حتی وجود خضر هم که وی «قطع این مرحله» را «بی‌همرهی» او با «خطر گمراهی» مواجه می‌بیند در واقع تجسم همین تعلیم مشایخ صوفیه است که شاعر با آن آشنایی دارد.[1]

در شعر او آثار این آشنایی با تعلیم مشایخ پیداست و الفاظ صوفیه چون پیر و ابدال، جمع و تفرقه، ذکرو ورد، محبت و عشق، حجاب‌وکشف، فقر و قناعت، خرقه و دلق، شطح و طامات، معرفت و فنا، وجد و سماع در کلام او بسیار هست و این همه حاکی است از آشنایی وی با این اقوال. شك نیست که عرفان بیش‌از فلسفه با ذهن تند سرکش وی سازگاری داشته است و از آن گذشته آنچه فکر وی رامشغول می‌داشته است عبارت بوده‌است ازکلام. چون و چراهایی که در آن ایام در خاطر یك حافظ جوان می‌جوشید شك و تردیدهایی بودکه جوابهاشان را می‌بایست از کلام جست. آیا در پس پردهٔ ظاهر، غیبی هست و مشیتی؟ آیا با مرگ انسان همه چیز فنا نخواهد شد؟ آیا انسان بعداز مرگ دوباره زنده خواهد شد؟ کلام می‌کوشید به‌این سؤالها پاسخ بدهد. پاسخهایی که حافظ برای این مسایل می‌یافت از آنگونه بودکه قاضی‌-عضد می‌داد، درکتاب مواقف.

شاعر جوان با این کتاب و نویسندهٔ آن‌که شهرت او «به‌عهد مملکت شاه شیخ ابواسحق[2]» به‌همهٔ اقطار رفته بود آشنایی داشت- در واقع مثل‌طوالع‌-الانوار بیضاوی که حافظ با آن آشنایی داشت، مواقف قاضی عضد نیز مباحث کلام را در فلسفه حل می‌کرد، کاری‌که از عهد امام‌فخررازی و مخصوصاً از کتاب محصل وی در نزد متکلمان رواج روزافزونی یافته بود. هرسه‌متکلم

به علم «نظر» که شیوهٔ استدلال را در فهم مسایل مربوط به‌ایمان تا حد استدلالات فلسفی توسعه می‌داد تکیه کرده‌بودند[۳]. قاضی عضد در مواقف، کلام را با همان شیوهٔ امام فخر به‌رنگ مباحث اهل فلسفه درآورده بود. بی‌آنکه حافظ از این مباحث و از آنچه در حلقهٔ «اهل نظر» می‌رفت خویشتن را خرسند بیابد مطالعهٔ مواقف نیز ظاهراً مثل مطالعهٔ طوالع برای وی مایهٔ اشتغال خاطر بود و وی را به قلمرو «کلام» می‌کشانید. به‌علاوه در کشاف که برای وی یك کتاب درسی بشمار می‌آمد، مسئلهٔ قرآن وبیان جنبهٔ اعجاز آن ـ که هم یك مسئلهٔ علم کلام بود ـ نیز جواب مناسب می‌یافت. زمخشری، دانشمند معتزلی، در این تفسیر خویش کوشیده بود، رموز اعجاز قرآن را در بلاغت آن نشان دهد. آنجا که در قرآن یك مسند را برخلاف عادت از مسندالیه پیش انداخته است، آنجا که یك اسم به جای صفت به‌کار رفته است، آنجا که یك معرفه نکره آمده است یا یك نکره معرفه شده است، همه‌جا، برحسب تحقیق زمخشری، سر بلاغت هست و حاکی است از اعجاز. در این تفسیر، زمخشری، هر جا فرصت یافته بود، کوشیده بود این بلاغت اعجازآمیز قرآن را برملا کند ودر این‌کار ملاحظات عبدالقاهر را توجیه می‌کرد وتبیین. این علاقهٔ زمخشری به‌علوم بلاغت ـ معانی و بیان که ظاهراً خود وی اولین‌کسی بود که آنها را بدین دو نام خواند[۴] ـ حافظ جوان را از تفسیر کلام به ادب می‌کشانید، وبه مطالعه در اشعار ودیوانهای عرب ـ کاری که سراسر کشاف از آن پربود و بی‌آشنایی با آن، فهم کشاف دشوار. مطالعهٔ مفتاح نیز، که در آن سکاکی مسایل بلاغت را نظم علمی داده بود، برای وی وسیله‌ای بود جهت تعمق بیشتر در کشاف. بدینگونه، حافظ جوان از راه کشاف با رموز بلاغت آشنایی یافت و با سر اعجاز کتاب خدا. ذوق شاعرانهٔ وی در آیات آسمانی قرآن چیزهایی کشف می‌کرد که بسیاری حافظان دیگر از دریافت آنها قاصر بودند: لطائف واسرار بلاغت. این آشنایی با رموز بلاغت رنگ خاصی به شعر او نیز داد. در واقع از تأثیر همین توجه بود که کلام او آکنده شد از نازك کاریهای مربوط به‌بلاغت. شاید یك نقاد واقف به‌رموز بلاغت در ادب قدیم فارسی کمتر شعری بتواند یافت که بقدر کلام حافظ اسرار بلاغت در

آن رعایت شده باشد و کار وصل وفصل و تقدیم و تأخیر اجزاء کلام در آن تا این حد حساب شده باشد. در هرحال علاقهٔ این حافظ جوان به کشاف در شیوهٔ فکر و بیان او بی‌شك نفوذ ثمربخشی کرد. وی با آنکه خود از شیوهٔ فکر معتزله بدور بود، ازکشاف این دانشمند معتزلی، پلی ساخت برای وصول به دواوین عرب. در حقیقت دواوین عرب از قدیم مرجع عمده بود برای شناخت لغت قرآن، وبرای فهم لطایف و دقایق بلاغت‌آن. چنانکه حفظ و فهم قرآن و نقل و روایت اشعار و دواوین عرب، در آن روزگاران، هنوز جزء اساس کار و برنامهٔ کسی بود که می‌خواست ادیب و نویسنده باشد. هر چند حکام و پادشاهان وقت نامه‌هاشان به‌فارسی نوشته می‌شد، اما هنوز خودنمایی و«عرض هنر» به‌عربی بود ــ عربیی‌که حافظ جوان هم اگر نمی‌خواست عرض هنر کند باز دهانش از آن پر بود[۵]. نشانهٔ این عربی‌دانی وی در سراسر دیوانش بچشم می‌خورد. جامع قدیم دیوان وی که با وی ظاهراً همدرس و همصحبت بوده است آشکارا می گوید که اوقات او تا حد زیادی مستغرق بود به مطالعه در دواوین عرب. وجود اشعار ملمع که بعضی از آنها اقتباس‌گونه‌ای است از اشعار وابیات مشهور عربی شاهد دیگر است برتبحر او در ادب عربی. ازآن گذشته در شعر او هم تضمین اشعار عربی هست هم اخذ ونقل. اولین غزل دیوانش با تضمین از یك شعر منسوب به یزید ــ خلیفهٔ اموی ــ آغاز شده است وچه بسیار چون وچراهاکه شاعران بعد بر سرهمین کار با حافظ کرده‌اند[۶]. صحبت از اخذ و اقتباس از شعری منسوب به این خلیفهٔ منفور است نه استفاده از یك شعر خمریه . در واقع حتی مؤلف کشاف هم در مورد لازم، از تمثل به اشعاری که متضمن معانی عشقی و وصف خمر هست،[۷] ابا نداشته است. آنچه عیبجویان را به‌انتقاد حافظ واداشته است تضمین‌کردنش از شعر منسوب به این خلیفهٔ اموی بوده است ــ یزید که یاد او مخصوصاً در قرنهای بعد روزبروز منفورتر شده است و زشتتر. معهذا، اگرآن‌گونه‌که بررسیهای محققان نشان می‌دهد این مصرع آغاز دیوان ربطی به‌کلام یزید نداشته باشد، تمام چون وچراهایی‌که شاعران وادیبان دو سه قرن بعد درین باره با حافظ کرده‌اند به‌نظر می‌آیدکه عبارت باشد از یك مصداق

«هیاهوی بسیار برای هیچ»[۸]. اما از این گونه تضمینهای عربی در شعر حافظ بسیار است و او ظاهراً بسبب شهرت آنها اشاره‌ای هم لازم نمی‌داند به‌تضمینی‌بودنشان بکند سهل است در بعضی از آنها هم به اقتضای مقام، هم به اقتضای میل و طبع خود، گه‌گاه دخالت می کند وتصرف. گذشته از اینها اخذ واقتباس از شعر عربی هم در شعر فارسیش هست وکم نیست. این اخذ واقتباس ازکجا نشأت می گیرد؟ ظاهراً ـ اگر مثل سعدی قصدش قدرت‌نمایی و اظهار مهارت خویش در نقل و بیان افکار گویندگان عرب نبوده است ـ لااقل در پاره‌ای موارد این افکار ناخودآگاه به‌ذهنش می‌آمده است. اما اینکه ذهن او ازتمام آنچه خوانده است تنها به بعضی افکار چسبیده باشد، حاکی است از آن خویشاوندی روحانی‌که بین بعضی خاطرها هست و منشأ پاره‌ای تواردهاست. اینکه او ساعات زیادی از اوقات کار یا فراغت را در مطالعهٔ دواوین عرب بسر‌آورده باشد محل شك نیست. در اینصورت آمدن بعضی مضامین عربی در شعر فارسی او نباید مایهٔ تعجب شود. کسی که بارها در جست‌وجوی بقیه یا تمام ابیاتی‌که قسمتی از آن در کشاف نقل شده است در دواوین عرب تصفح می‌کرده است مجموعه‌هایی همچون اغانی ابوالفرج، حماسهٔ ابوتمام، وحماسهٔ بحتری را از نظر می گذرانیده است و حتی دیوانهایی مانند ابونواس، متنبی، بحتری، ابوفراس و ابوالعلاء معری را شاید زیرورو می کرده است، ناچار از آنمیان بعضی از آن معانی که با طرز فکر وادراك او سنخیت و مناسبت داشته است در ذهنش می‌مانده است و بعدها، شاید بعداز سالهاکه از مطالعهٔ اصل آنها می گذشته است، نادانسته اما غالباً با تغییر صورت وبهرحال در صورتی بیش وکم مشابه با سایر آثار خود شاعر، درکلام او منعکس می‌شده است، و وجود این معانی در شعراو نه توارد است نه اتفاقی، امری است ضروری‌که دربارهٔ سایر گویندگان هم نظیر آن مکرر پیش می‌آید و در همهٔ زمانها و زبانها. نشان زندگی اهل مدرسه و فکر و زبان‌آنها در اشعار این حافظ جوان پیداست. بسیاری از این غزلها در زیر رواقهای مدرسه بین طلاب و اهل فضل بی‌شك دست بدست می‌شد. نه آیا بسیاری از این طلاب جوان‌که حافظ یا مقری یا واعظ ویا محدث بوده‌اند، در عین‌حال ذوق و قریحهٔ شعر و

شاعری هم داشته‌اند؛ شواهد این امر در تذکره‌ها و تاریخها کم نیست. در اینصورت عجب نباید داشت که زندگی مدرسه حافظ را روزبروز بیشتر به‌شاعری تشویق کرده باشد و بیش‌از پیش از طرز فکریك حافظ خشك خلوت‌گزیده دور کرده باشد. بعلاوه ارتباط با دوستان شهر، رفت و آمد به‌مجالس نام‌آوران، وعشرتهای بیرون از چهار دیوار مدرسه هم البته در وجود او بی‌تأثیر نمی‌ماند. همین نکته‌ها بودکه‌حافظ جوان را، ورای بحث مدرسه وکشف‌کشاف به‌شعر وادب فارسی می‌کشانید وبه مطالعهٔ دواوین شاعران فارسی‌زبان. آنچه محیط مطالبه می‌کرد، آنچه از طبع شاعر می‌جوشید، وآنچه مورد تحسین و اعجاب دوستداران ذوق و ادب واقع می‌شد همین اشعار فارسی بود و قدرت‌نماییهایی که شاعر می‌کرد، در استقبالها یا نظیره‌گوییها. لزوم تقلید شیوه‌های سنتی و پیروی از سبکهای رایج یا مطلوب، شاعر جوان را غالباً وامی‌داشت به مطالعه دراشعار و دواوین فارسی. از این‌رو بودکه شعرحافظ، در این‌ایام، هنوز یا لحن ظهیروکمال اسمعیل را بخاطر می‌آورد یاشیوهٔ سعدی و خواجو را. این مایه آشنایی با ادب، ادب فارسی و عربی، از حافظ شهر رفته‌رفته یك‌رند آزاداندیش ساخت‌ـ بی‌تعصب وفارغ از قید وبند. در روزگاری که ارباب بیمروت دنیا دین وقدرت را سنگر می‌سازند برای اغفال و تجاوز، کدام وجدان انسانی هست‌که به‌آنچه منشأ این ناروایبهاست بی‌چون وچرا تسلیم باشد؟ حتی یك حافظ خلوت‌نشین هم نمی‌تواند در چنین احوالی سکوت کند. وقتی وی ریا و فساد را در تمام طبقات به شکل زننده‌ای عیان می‌بیند، آیا پیش خود مثل عبیدزاکانی فکر نمی‌کندکه «تخم حرام اندازید تا فرزندان شما فقیه وشیخ ومقرب سلطان باشند»[۹]؟ در چنین روزگاری که می‌تواند در خلوت خویش باقی بماند وجز به ورد و دعای نیمشب خویش‌که فایده‌ای هم از آن ندیده است، به‌چیزی نیندیشد؟ آنچه از وجود یك حافظ قرآن که می‌بایست اوقات خویش را همه درکار ورد شبانگاه ودعای صبح بگذراند یك رند آزاد اندیش یا یك عارف مردم‌گریز بیرون‌آورد، بی‌ثباتی و تزلزل حوادث بود وتمایلات درونی شاعر. در واقع از این محیط و زمانه تصویری‌که دیوان شاعر عرضه می‌کند عبارت است از فساد و ویرانی. با اینهمه، آنچه این رنگ

تند گناه وفساد را به‌دنیای او می‌زند بیان شاعرانهٔ خود اوست وتمایلات درونی او. حافظ در این اشعار چنان ازگناه و فساد اهل زمانه شکایت دارد، چنان شیخ و صوفی و قاضی و محتسب را بـه یك چوب می‌رانـد، چنان همه آفاق را پـراز فتنه و شر نشان مـی‌دهد کـه انسان خیال می کند دنیای او دنیایی بـوده است واقعاً استثنایی، دنیایـی خیلـی بیش‌از دنیای مـا گناه آلود. این شکایتها وطعنه‌هایی که او بر دنیای خویش دارد، بعضی را به‌این اندیشه انداخته است که باید مثل خود او تمام فساد و گناه عصر را به گردن یك عامل بیندازند ــ هرج ومرج. درست مثل آنکه در عصرما سقوط انسانیت را به‌جنگ جهانی‌دوم منسوب دارند. مثل اینکه جنگ جهانی دوم که خود یك سقوط عظیم دیگر بود دیگر مسئولی نباید داشته باشد و لازم نیست تحقیق کنند مسئول این سقوط عظیم که بوده‌است؟ این البته تاحدی درست است. روزگار حافظ، اگر از روی دیوان وی تصویر شود، روزگاری بوده است آگنده از فساد و گناه، آگنده از تزویر وجنایت. تاریخ هم هست که به‌این مایه فساد وجنایت شهادت دهد. آنجا مادر یك پادشاه است که درکامجوییهای بی‌بندوبار خویش تا سرحد فحشاء پیش می‌رود. زن یك پادشاه دیگر شوهر خویش را در خواب می کشد، به‌این گناه که فاسق او را به‌حبس افکنده است. زن دیگری برادر شوهر را بر ضد شوهر خویش تحریك می کند تا از اوکام بیابد یا نشئهٔ انتقام. پسر امیر-مبارز پدر را کور می کند و زنش را می گیرد. یك پادشاه دیگر امرای خویش را وا می‌دارد تازنان خود را طلاق گویند واو خود برای آنها غزل می‌سراید. اموال موهوم یك خاتون ــ نازخاتون ــ به‌ملك اشرف چوپانی بهانه‌ای می-دهد تا ملك ومال مردم را بزور غصب کند[10]. برادرکشی وراهزنی کاری است که پادشاهان نیز از آن ابا ندارند، وامیران و وزیران هم، که کارشان دزدی است و ثناخوانی، دولتشان چنان بیدوام است که از بـرآمدنشان تا سقوط فاصله‌ای نیست. این تصویری است که تاریخ از روزگار حافظ عرضه می کند و تصویری هم که دیـوانش عرضه می‌دارد از این خوشتر نیست. آیا این احوال «ملك‌دارا»[11] به عصر حـافظ اختصاص داشت؟ درکـدام دوره حکمرانان مثل بایزید و جنید بوده‌اند و درکدام روزگار انسانیت درحرکت و تحول خویش

گه‌گاه تا حد سقوط نرفته است؟ اگـر این تبهکاریها ملاك قضاوت باشد باید انسانیت را از آغاز تاریخش دستخوش سقوط خواند.

در واقع آنچه به این فساد وجنایت رنگ عصر مـی‌داد عبارت بود از تمایلات درونی شاعر: طبع ونهاد شاعر که حساسیتش به‌هیچ چیزی نه محدود می‌شود نه راضی. البته تاریخ را اگر بخواهند از روی شکایتها واعتراضات اشخاص ناراضی بنویسند چیزی نخواهد بود جزیك سلسله حماقتها وجنایات. چنانکه ازحرف ستایشگران هم اگر کسی بخواهد تاریخ بسازد مثل این است که از روی نطقها وآمارهای رسمی وتبلیغاتی بخواهد احوال زمانه را درك و بیان کند. اما طبع انسان را هم باید حساب کرد وخاصه طبع شاعر را. گذشته‌ها، گذشته‌های دوردست شاعران کهن هم تمام ناخرسندی است وشکایتگری. منوچهری دامغانی تمام شاعران دربار مسعود را به‌چشم مدعی و رقیب می‌نگرد واز دست این حاسدان دلی دارد که از آن لخت خون می‌ریزد. مگر خاقانی، انوری، و ظهیر از اوضاع زمـانهٔ خویش کم شکایت دارند و از ابنای خویش. متنبی، شاعر عرب، دیوانش سراسر پر است از طعن براهل روزگار وابوالعلاء معری نیز از این حیث مثل اوست، هـرچند منصفانه مسئولیت خویش را نیز فراموش نمی‌کند[12]. این شکایتها طبیعی است خاصه از یك شاعر که دنیای خدا را آنچنان که هست، هیچوقت نمی‌تـواند قبول کند. بله، ایـن روح مستعد و حساس، در رؤیاهای عزلتجویانهٔ خویش تدریجاً به‌جایی می‌رسد که گمان می‌کند شعر اساس تمام عالم است وهیچ کـاری از آن برتر نیست. کدام هنرمند است که هنر خویش را از آوازخوانی، مجسمه‌سازی، نقاشی یا شاعری چنین تلقی‌نکند؟اماوقتی می‌بیند آنچه‌او داردنسبت‌به آنچه‌دیگران یافته‌اندیك‌محرومیت بیش نیست،ازکوره درمی‌رود وبه خشم وخروش می‌آید. پیش‌خود می‌اندیشد که فلان وزیر نه‌از اوبهتر چیز می‌فهمد نه‌استعداد وهنری بیشتردارد. دراینصورت همان پیشرفت او آیا شاهدی نیست از اینکه مستعدان محروم می‌مانند وآدمهای بی‌استعداد پیش می‌روند؟ «ابلهان را همه شربت زگلاب وقند است»، وقوت دانا چیزی نیست جز خون جگر. این خون جگر در واقـع همان تأسف و اندوه عمیقی است که او از پیشرفت خران دوپا دارد، پیشرفت کسانی که نان دلقکی و

سفاهت خویش را می‌خورند یا نان دلقک‌پرستی وسفاهت دوستی مردم را. در اینصورت آیا آدم مستعدی مثل عبید زاکانی حق ندارد از زبان یك لولی به‌فرزند خویش بگوید که از علم مرده ریگ اهل مدرسه یك جو از هیچ جا حاصل نمی‌شود[۱۳] و حافظ به‌شکایت وملال یادآوری کند که «فلك به‌مردم نادان دهد زمام مراد»؟ شاعر شیراز در روزگار خویش همه‌جا بی‌ثباتی می‌دید و ناپایداری. این تزلزل وناپایداری هرروز شاهد تازه‌ای از زندگی روزانه برای وی عرضه می‌کرد. همین شاه شیخ، که قصر با شکوه او در نزد ستایشگران و مسخرگان داستان ایوان مدائن را تجدید می‌کرد، نه آیا در سایهٔ ایوان خویش باسرنوشت شوم خود میعاد ملاقات یافت؟ این اندیشه‌ها نفرت ودلزدگی را درون جان وی سر می‌داد، نفرتی که در وجود وی زهر خود را اندك‌اندك می‌چکاند، سرانجام او را به‌سوی انزوا می‌کشید. این نفرت او را با هرچه غیرانسانی بود طرف می‌کرد: با جور و فساد. نفرت وی از آن چیزی بود که واعظ را به ریاکاری وا می‌داشت، کلو را به تجاوزگری وقاضی را به‌حق‌شکنی. آیا این نفرت کافی نبود تا یك حافظ مسجدنشین را هم از «واعظ شحنه‌شناس»[۱۴] جدا کند هم از صوفی ریاکار. در چنین احوالی جز انزوای روحانی چه راه دیگر در پیش او بود؟ کسی که نمی‌تواند تمام دنیا را با میل خود منطبق کند چاره‌ای ندارد جز آنکه تمام دنیا را رها کند. اما او تمام دنیا را رها نکرد ــ نه زن وفرزند او را به‌این کار اجازه می‌داد نه شغل ومطالعه. با اینهمه در اطراف خویش هرچه می‌دید در وی اندیشه‌های یأس‌انگیز می‌رویانید. این اندیشه‌ها برای شاعر جوان مایهٔ نومیدی بود و دلنگرانی. همه چیز را در نظر او متزلزل می‌کرد و همه چیز را بی‌حقیقت. بدینگونه بازی غیرت که در وجود او یك زاهد را از «صومعه» به «دیرمغان» آورد از این حافظ شهر که قرآن را به‌چهارده روایت می‌خواند و ورد نیمشب وذکرصبحگاه قلبش را روشنی و صفا می‌داد یك خراباتی ساخت، یك مقیم کوچهٔ رندان که زاهدان، ریاکاران ودنیاجویان را به‌چشم سوءظن می‌دید وتحقیر. از وقتی این حافظ شهر در این کوچهٔ رندان خانه یافت وجودی شد اثیری ولمس ناپذیر. دیگر نه‌یك «حافظ» راکسی توانست در وجود وی باز شناسد نه یك خراباتی

را. مثل سیاله‌ای شد که دایم ظرف عوض می‌کرد، واز مسجد تا خرابات دایم در حرکت بود. مشکل عمده‌ای که در شناخت حافظ پیش‌آمد از اینجاست. در این کوچهٔ رندان، که میان مسجد ومیخانه راهی است ـ که می‌تواند این حافظ شهر را باز شناسد؟ که می‌تواند از این کوچه بسلامت بگذرد وبی‌ملامت؟ از این کوچهٔ مرموز که همه چیز آن باآنچه نزدآدمهای عادی هست تفاوت دارد. آدمهای آن نه به‌دنیا سر فرود می‌آورند نه به‌آخرت. نه‌مال و جاه می‌جویند نه‌کام وآسایش. نه تسلیم ننگ ونام می‌شوند نه پایبند دین ودانش. اما راستی این حرفها چیست؟ کدام دوستدار حافظ هست که او را چنین بی‌پرده وصف کند، دور از عنوانهایی که پندار ساده‌دلان به او می‌بندد؟ بسیارند کسانی که حافظ برای آنها لسان‌الغیب است وشاعرآسمانی. اما یك رند هم می‌تواند همهٔ اینها باشد وگه‌گاه چیزی بالاتر. رند کیست؟ آنکه به‌هیچ چیز سر فرود- نمی‌آورد، از هیچ چیز نمی‌ترسد و زیر این چرخ کبود، ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است. نه خود را می‌بیند ونه به رد وقبول غیرنظر دارد. اندر دو جهان‌کرا بود زهرهٔ این؟ دردنیایی که همه‌چیز به‌میزان پول سنجیده می‌شود، در دنیایی که نام‌آوران عصر برای صید زر و سیم نه‌پروای نام دارند نه اندیشهٔ جان، فراغتی‌وکتابی‌وگوشهٔ‌چمنی، برای که کفایت‌می‌کند؟ برای‌یك‌رند. برای یك آزاداندیش بیخیال که اینهمه‌غوغای خودپرستی که درجهان‌هست‌برای وی‌چیزی جز یك‌فریاد پوچ‌نیست. در دنیایی که زاهد و واعظ شحنه‌شناس می‌خواهند حق را به‌سجودی ونبی را به درودی فریب‌دهند که می‌تواند مسجدوصومعه راخراب- کند، خلق را و قضاوتشان را نادیده‌گیرد، درکار خدا وخلق از چون وچرا دم زند، بجز یك رند؟ درست است که حافظ هنوز این بیرنگی رندانه را همه جا ندارد، درست است‌که او نیز گه‌گاه یك آدم عادی است، از دیگران تقاضا دارد و ملاحظه، آنچه را دیگران می‌پسندند می‌پسندد وآنچه را همگان رد- می‌کنند رد می‌کند، اما آخر که می‌تواند دایم در این کوچهٔ رندان بنشیند و هرگز با دیگران برخورد نکند؟ هرچه هست حافظ نیز از وحشت و تنهایی این‌کوچه گه‌گاه دلش می‌گیرد وبیرون می‌آید به‌دنیای عادی، به دنیای شیخ‌ابواسحق‌ها و حاجی قوام‌ها. در همین دنیای عادی است‌که سقوط شاه‌شیخ

او را زیاده از حد، وبیش‌از یك‌رند آزار می‌دهد وچند روزی بعداز آن‌دولت مستعجل، بارگاه نوبنای شاه‌شیخ را ــ که به یك خرابات متروك شباهت دارد ــ می‌بیند که آنجا همه چیز بوی درد و سوك می‌دهد وحتی خم می نیز که هست «خون در دل دارد وپا در گل»[۱۵]. در چنین گیرودار ترس ونفرت که احتیاط «نفسها را در سینه حبس می کند» آیا باید مثل همهٔ ریاکاران در آستین مرقع پیاله پنهان‌کرد؟ نه، باید خرقه را بااشك از لکه‌های می شست، باید گریه‌کرد براین روزگار که موسم ورع و روزگار پرهیز است!

# ۴

## رند و محتسب

سایهٔ دولت امیر مبارز، مثل یك کابوس گران بر شهر رندان شوم بود وناهموار. شیراز که در آخرین روزهای حکومت بواسحقی، بیش‌از پیش در دست «رنود و اوباش» افتاده بود وهیچکس از ترس‌آنها نمی‌توانست صبح وشام از خانه سر بیرون آورد[1]، با غلبهٔ امیرمبارز شاهد ورود نظم شد و سختگیری. وقتی در میدان سعادت شاه‌شیخ را محرمانه، در حالی‌که او را از بیم غوغا پنهانی و درون یك‌جوال کاه از اصفهان به شیراز آورده بودند، مثل یك جانی سیاست‌کردند دیگر امیدی برای رندان نماند. این سلطنت بیدوام که رندان شهر آرزوی بازگشت آن را داشتند مخصوصاً برای آزاد اندیشان ـ اهل ذوق واندیشه ـ یك دورهٔ طلایی محسوب می‌شد. درست است که در تمام این دوره علما و زاهدان از احترام ونفوذ بهره‌ور بودند، اما وجودآنها دنیای آزاد- اندیشان را محدود نمی‌کرد. درکنار پارسایان که شب و روزآنها همه درعبادت و ذکر و دعا می‌گذشت کسانی هم بودند که همه با خرابات شهر سروکار داشتند ودر پشت دیوارهای کوتاه و بی‌حفاظ خانه‌های یهود و مجوس، دور از ستیزه و عربدهٔ محتسب و عسس اما با بیم و نگرانی ناشی از بدگمانی، می- توانستند تمام دنیا را به باد فراموشی بسپارند. خرابات شهر که منزلگه رندان فارغ از ننگ و نام بود همه‌گونه لذت را برای آنها عرضه می‌کرد. تمتع از شاهدان بازاری و زنان بی‌بندوبار ـ که از قدیم بعضی‌شان را خراباتیان به- بهای خوب می‌خریدند و تا حدی بزور به‌کار بد می‌نشاندند[2] ـ رندان بی‌نام وننگ راکه از ذوق خانه بی‌بهره یا از قید خانه ناراضی بودند نوازش می‌داد.

باده‌خواری یك تفریح عادی بود که پادشاه ومحتسب هم از آن روی گردان نبودند. در شیراز «انگور مثقالی بغایت نیکو بود»[۳] و فراوان، و از همین‌جا می‌توان نسب قدیم شراب شیراز را باز شناخت. شرب‌الیهود، که پنهانی بود و تنها، مخصوصاً کار قاضیان بود وجهودان[۴]. بعلاوه بنگ وافیون هم نزد بیعاران شهر رایج بود، وبه شوخی آنکه بنگ وشراب باهم می‌خورد کریم‌الطرفین خوانده‌ می‌شد[۵]. عیاران شهر در شبرویها ومردم ربابیهای خویش حتی از اینکه مشك درقدح حریف بریزند واو را بیهوش کنند غافل نبودند[۶]. این شوق به‌شراب، غالباً عصیانی به قرآن نبود، ناشی بود از امید به‌رحمت و عفو الهی. اما ذوق ولذتجویی در همهٔ احوال عامه جلوه داشت. زن در خرابات البته فتنه‌انگیزی می‌کرد، اما در خانه نیز بی‌دست و پا نبود. نه آیا آن همه داستانها که در مطایبات عبید زاکانی هست تا حدی از بی‌بند و باریهای عصر حکایت دارد؟ خرابات البته نه اختصاص به‌شیراز داشت و نه محدود به این دورهٔ بی‌بند و‌ باری بود. در روزگار پیری حافظ هم، که منتهی شد به‌غلبهٔ تیمور، ازخرابات شیراز که «بیت لطف» خوانده می‌شد مبلغی به عنوان مالیات به‌خزانهٔ دولت می‌رسید[۷]. زنان خرابات که مثل «دختر رز» از مستوری توبه می‌کردند می‌توانستند با اجازهٔ محتسب «کار بدستوری» کنند. از این گذشته، همجنس‌بازی رسم دایجی بود. چنانکه حتی گوشهٔ خانقاه و خلوت مدرسه هم ممکن بود صحنهٔ آن باشد. ترکان که پادشاهان و امرای عصر غالباً از آنها بودند، در این ایام نامشان با این رسم همجنس‌گرایی همه‌جا همراه بود. در همین دوره‌های نزدیك بودکه اتابك یزد ـ حاجی‌شاه ـ برای خاطر پسری‌خوبروی که همراه برادر شاه‌شیخ ـ کیخسرو اینجو ـ به آنجا رفته بود چنان رسوایی ببار آورد که حکومت او ـ دولت اتابکان یزد ـ بر سر آن رفت[۸]. دیوانهای شعرا در این ایام آگنده است از حکایات و اشارات راجع به شراب و شاهد. آیا شمس‌الدین محمد ـ که مقارن این روزگاران سالهای بعد از سی سالگی را می‌گذرانید ـ از این عیشهای نهانی، که در آن دوره در شیراز آن همه رایج بود، برکنار می‌ماند؟ ذوق وادب امروزهٔ ما دوست دارد به‌این سئوال «آری» بگوید اما سراسر دیوان خواجه وصف شراب است و شاهد که آشکارا «نه»

می گوید. بعلاوه ذوق وفهم مردم نزدیك به‌عهد او یك قرن بعدکه جامی و میر-
علیشیر می‌زیستند ـ چنان وی را با این عوالم آشنا می‌دیده است که می‌توانسته-
است قصهٔ عشقبازی او را با پسر مفتی[۹] شهر نقل کند یاجعل. وقتی در دورهٔ
شاه‌شجاع، که شاعر در آن سوی چهل وپنجاه سال می‌زیست، در مظان چنین
گمانها می‌توانست باشد در عهد شاه‌شیخ حالش پیداست. یك شاعر جوان که
حداکثر، سالهای بین سی و چهل را می گذرانید و با دربار بی‌بند و بار یك
پادشاه عشرتجوی باده‌پرست ارتباط داشته است آیا اگر به شیوهٔ بزرگان عصر
خویش با جوانان دلکش وپیران میفروش سر و سری داشته باشد جای شگفتی
است؟ کسی که بخواهد از روی غزلهای وی سرگذشتی از عشقهای هوس‌آلود
و عیشهای نهانی وی بهم ببافد بی‌شك‌کاری مضحك می کند. اما داستان احوال
نفسانی او را از این غزلها ـ تا آنجا که بتوان آنها را به ترتیب تاریخ در-
آورد ـ می‌توان تا حدی درست کرد. البته احوالی چون عتاب و فراق و
غیرت و حسد لازمهٔ عشقهایی از این‌گونه هست. عشقهایی که در آن صحبت
از رقیب و مدعی هست و از کسی که می‌تواند معشوق را با حیله و زر بدست-
بیاورد، روز بازار مناسبی‌است برای اینگونه احساسات و اینگونه حرفها. اما
در باب رندیهای شاعر هم مبالغه نبایدکرد. برای کسی که عادت‌کرده است
حافظ را همیشه فرازآسمانها بجوید ودر میان ابرهای ابهام و عظمت مدفونش
بیابد چطور ممکن است این تصور پیش آیدکه وی نیز در روزگار جوانی ـ
چنانکه افتد ودانی ـ به دام‌این هوسهای شیطانی افتاده‌باشد؟ با اینهمه، این‌قهرمان
رؤیاهای رمانتیسم ایران جدید را نمی‌توان از این پستیها و زبونیهای دور از
قهرمانی هم تبرئه‌کرد. اما اگر نیز تبرئه می‌شد دیگر یك انسان واقعی نمی-
بود، چیزی می‌شد از نوع اولیاء وقدیسان که آنها نیز خود در روزگاران
جوانی و در ادوار قبل از توبه و ریاضت از این‌گونه عوالم بکلی برکنار
نبوده‌اند ـ دست کم در قصه‌هایی که از غالب آنها باز مانده است. بهر حال
آنچه در دورهٔ بواسحقی برای حافظ وبرای تمام‌کسانی که با ذوق وهنر سر و
کاری داشتند اهمیت داشت مسامحه‌ای بود که در کارها حاکم بود و به‌آنها
اجازه می‌داد اگرنیز به‌باده وساده‌آلوده نیستند باآزادی از آن چیزها صحبت-

بدارند وزهد ریایی و گرفت و گیر زاهد و محتسب را مانعی برای اظهار آلام وآمال خویش نشمارند. از این‌رو بود که تجدید دوران سلطنت شاه‌شیخ دراین روزهای غلبهٔ امیر مبارز آرزوی رندان بود: نه‌فقط آزاداندیشان که از این سختگیریهای محتسب مآبانهٔ امیرمبارز رنج می‌بردند بلکه نیز رنود و اوباش شهر که خرابات و«بیت لطف» پناهگاه روحشان بود ومحل تفریحشان. درست است‌که در روزگار شاه‌شیخ نیز، به‌سبب سوءظنی که او نسبت به‌شیرازیها داشت گه‌گاه جاندارها یك رند را بازداشت می‌کردند و او را به جرم حمل اسلحه جلب می‌کردند، اما در تمام شهر رندان بیشتر اوقات آزادی داشتند خاصه آنها که در حمایت کلوها بودند و پهلوانان منسوب به شاه شیخ. این غلبهٔ رندان، که حکومت شاه شیخ را رنگ خاصی می‌داد، علت عمده‌اش نومیدی و برکناری کسانی از صالحان شیراز بود که علاقه‌ای به‌همکاری با حکام و امرای وقت نشان نمی‌دادند. در واقع این «برج اولیاء» وضعی داشت که درون آن پارسایان وپاکان، خویش را از هرکاری کنار می‌کشیدند و میدان را به‌دست کسانی می‌سپردندکه از هیچ‌گونه آلودگی پروا نداشتند. بسیاری از علما و زهاد ارتباط با حکام را زشت می‌شمردند و به منزلهٔ اهانتی به‌علم وتقوی. شیخ‌نورالدین خراسانی، که در اوایل جوانی حافظ وفات یافت، از صحبت حکام بشدت نفرت داشت. می‌گویند یك روز حاکم وقت به دیدار وی رفت. چون شیخ خبر یافت روی ترش‌کرد وبا تندی گفت اینها از من چه خواهندکه وقتم را پریشان می‌دارند نه انسی به‌آنها دارم نه حاجتی[۱۰]. گویی اینها رفت وآمد با حکام را خلاف‌توکل می‌دانستند ومایهٔ آلودگی. قوام‌الدین عبدالله، استاد بزرگ عصر که حافظ سالها از درس‌گاه او بهره می‌برد، یك جا طی قطعه شعری به دوستان خویش توصیه می‌کردکه دوات اهل علم را ملازم باشید و از اصحاب قلمدان حذرکنید از آنکه ولایت اهل علم عزل ندارد در صورتیکه اهل عمل عزلشان آمدنی است و رویدادنی[۱۱]. نه‌فقط نزد زهاد وعلما این ارتباط با حکام مایهٔ‌آلودگی تلقی می‌شد آزاداندیشان هم ازآن، به‌عنوان چیزی که وقت وفکر انسان را پریشان می‌دارد، دوری می‌کردند و حافظ در چنین احوالی بود که «صحبت حکام» را «ظلمت شب یلدا» می‌خواند. حاصل

این رمیدگی و سرخوردگی نیکان و آزاداندیشان عبارت بود از غلبهٔ اوباش و رنود برکارها. در واقع نه حاجی قوام می‌توانست بی‌همکاری این رندان و یاریهاشان کار تمنا را صورت دهد، نه شاه‌شیخ می‌توانست بدون اتکای بر آنها تهدید دایم امیر مبارز را دفع کند. با اینهمه این رندان بازار، که کارشان شبروی بود و عیاری، می‌توانستند با امیر تازه وارد بسازند و در سایهٔ او ـ گه‌گاه کار خویش را ادامه دهند. خشونت امیرمبارز برای آن دسته از رندان تحمل کردنی نبود که اهل مدرسه بودند وآزاداندیش. حافظ که در آغاز غلبهٔ امیر مبارز سالهای بین سی و چهل سالگی خویش را می‌گذرانید در شمار این گونه رندان بود. برای اینها دولت بواسحقی لااقل این مزیت را داشت که انسان در سایهٔ آن می‌توانست بی‌روی و ریا هرچه را می‌اندیشد بیان کند، و از شیخ و شحنه وزاهد و محتسب نترسد. آزاداندیشی که نمی‌خواست از ترس محتسب و شحنه «هزار گونه سخن در دهان ولب خاموش»[۱۲] داشته باشد، از سر راه شیخ و میر دور می‌شد و در کوچهٔ رندان پناه می‌یافت. نه آیا او نیز مثل رندبازار آزادیی می‌جست که در آن فارغ از قید ننگ ونام هرچه می‌خواست می‌توانست کرد؟ برای یك رند آزاداندیش، دنیا چنان در فساد غوطه می‌خورد که دیگر هیچ عقل روشنی نمی‌توانست به‌حدود و قیود آن محدود بماند. در محیطی که قدرت وسیله‌ای برای خفه‌کردن تلقی می‌شود و دین دامی برای فریب دادن شناخته می‌آید، که می‌تواند به‌آنچه منشأ این اسباب تبهکاری است صادقانه تسلیم باشد؟ نه دستگاه شیخ نه درگاه میر، این است آنچه رند آزاداندیش می‌خواهد وبرای آنکه بتواند فارغ از ننگ و نام عمر بگذارد نه به قبول عامه دل می‌بندد نه به‌تقرب سلطان. «سخن شیخان را باور مکنید تا گمراه نشوید و به دوزخ نروید[۱۳].» و این طرز فکر کسانی بود که می‌دیدند شیخ و واعظ خود را به ستمگران می‌فروشند و مردم را جز به راه تسلیم نمی‌برند. پس چه باید کرد؟ کسانی که از شیخ ومیر ودرگاه وخانقاه رنجیده‌بودند جواب می‌دادند «دست ارادت در دامن رندان پاکباز زنید تا رستگار شوید[۱۴].» رند پاکباز آزاداندیش عارفی بود که نه تسلیم شیخان ریاکار می‌شد نه سر به‌قدرت پوچ ارباب زور فرود می‌آورد. همه چیز را رد می‌کرد و

به همه چیز به چشم بی‌اعتنایی می‌نگریست. شیخ و فقیه ومقرب سلطان در نظر او کسانی بودند که خود را به دیوسالوس و ریا فروخته بودند. وعظ و ذکر و دعا چه بود؟ فسانه‌ای که واعظان بدانها آدمهای ساده را فریب می‌دادند واز آن دام تزویری می‌ساختند تا با آنچه «خود بگویند ونکنند» مردم را درگمان و فریب نگه دارند. شراب و افیون را چگونه تلقی می‌کرد؟ وسیله‌ای برای فرار از خودی، فرار از قیود وحدودی‌که انسان‌را به‌دنیا می‌پیوندد وپوچیهای آن. برای رند همه چیز پوچ‌بود، وهمه چیز بی‌ارج. دنیا عبارت بود ازجایی که هیچ آفریده در وی نیاساید و عاقل آنکه به دنیا و اهل او نپردازد. در دنیایی که جاهل دولتیار باشد و عالم بیدولت چه اعتباری به شیخ هست‌که ریا می‌کند و به حاجی که دایم سوگند دروغ می‌خورد به‌خدا و خانهٔ خدا. دراین احوال شیخ ریایی ابلیس واقعی بود وصوفی هم عبارت بود از مفتخور بیکاره. واعظ کسی بودکه آنچه می‌گفت نمی‌کرد. اما قاضی که بود؟ آنکه همه او را نفرین می‌کنند وسعیدآنکه هرگز روی‌اونبیند. خواجگان شهر درچنین‌حالی مایه‌شان لاف بود و وقاحت و حشمتشان گزاف شناخته می‌شد و سفاهت. ابله کسی بود که بر ایشان امید خیر دارد، و کوربخت آنکه ملازم ایشان باشد[۱۵] این‌گونه آراء که در لطایف عبید زاکانی سیمای یك‌آزادهٔ واقعی عصرحافظ را ترسیم می‌کند در واقع همان افکار است که حافظ نیز چهرهٔ قهرمان احلام خویش ـ رند واقعی ـ را بیش وکم با رنگ ونگار آن جلوه می‌دهد. چنین رندی اگر با دستگاه بی‌بند و بار شاه‌شیخ می‌توانست سازش کند دیگر چگونه ممکن بود سختگیری و تندخویی امیر مبارز را تحمل کند که دوره‌اش تجدید عهدی بود با هر آنچه سالوس بود و ریا.

وقتی‌شاه‌شیخ را پنهانی‌برای مجازات به‌میدان‌سعادت آوردند پنجشنبه‌ای بود. ماجراجویان شیراز نزدیك بود به‌نفع او غوغایی به راه اندازند. امیر-مبارز که به خون وی تشنه بود، آن روز از بیم غوغا وی را بیرون نیاورد. روز دیگر بعداز نماز جمعه ـ که می‌بایست با شکوه و هیبتی تمام برگزار شده-باشد ـ تامردم خبر شدندکار وی تمام بود. گویند امیرمبارز خود با فرزندان بر سر وی ایستاده بودند و جهانجوی قهار وی را عتابهاکرد وسرزنشها. آخر

از وی پرسید که فلان سید را تو کشتی؟ این سید ـ نامش امیر حاجی‌ضراب ـ از سادات محلهٔ درب نو بود و قتل او که به امر شاه‌شیخ واقع شد از اسباب عمده بود در رنجیدگی و دلسردی مردم از دولت بواسحقی. شاه‌شیخ جواب داد به امرما کشتندش. با این سؤال و جواب، مسئلهٔ پایان‌کار شاه‌شیخ عبارت شد از مسألهٔ قصاص. امیر مبارز وی را به‌عنوان یك قاتل به‌بازماندگان امیر-سید حاجی تسلیم کرد وپسر کوچك مقتول وی را به‌قصاص خون پدر کشت. هنگام کشته‌شدن، شاه‌شیخ سی‌وهفت سال داشت وهنوز روزهای جوانی را می گذرانید.

این نمایش‌ریاکارانه‌که امیرمبارز باآن، پایان روزگاربواسحقی‌رااعلام-کرد اعلام شروع دوره‌ای تازه‌بود در تاریخ شیراز. حافظ ـ که ظاهراً درهمان چند روز، درمیدان سعادت، زوال قدرت و فرجام روزگار شاه‌شیخ را با دیدهٔ عبرت و تأثر آشکارا نگریست ـ از آن روزگار با شکوه با درد و اندوه یادکرد و عبید زاکانی‌که قصر با شکوه وی را خانهٔ جغد می‌دید از زوال دوران وی با عبرت و تأثر سخن‌گفت و تمام کسانی که در دورهٔ بواسحقی اندوه و درد هستی را در عیش و شراب فراموش کرده بودند، با آغاز دورهٔ تازه خویش را غرق در تأثر دیدند و در اندوه. امیر مبارز برخلاف شاه‌شیخ اهل دین بود یا اهل تظاهر. در این ایام، نزدیك پنجاه و هشت سال داشت و در اجرای قواعد و احکام شریعت کوشا بود و سختگیر. خودش یك‌بار در چهل سالگی توبه کرده بود، و یك‌بار نیز ده دوازده سالی بعداز آن. با آنکه در جوانی نه از راهداری اباکرده بود نه از شرابخواری، مقارن این ایام سجاده به‌دوش می کشید. به‌زهد و عبادت می گرایید. در کار دین تعصب و سختگیری بسیار نشان می‌داد، چنانکه به‌پیروی از سنت خلفا و برخلاف رسم و راه پادشاهان، روزهای جمعه‌که به‌مسجد می‌رفت از خانه پیاده بیرون می‌آمد[۱۶] و با موکبی زاهدانه. در امر به‌معروف و نهی از منکر چنان اصرار می‌داشت‌که ظریفان شیراز، چنانکه یك‌تن مورخ[۱۷] آن روزگاران می‌گوید، به‌زبان ظرافت او را «محتسب» می‌خواندند ـ و شاه محتسب. حتی پسرش شاه شجاع، یك‌جا در طی رباعی رندانه‌ای در حق پدر بتعرض گفته-بودکه اکنون رندان دیگر، همه ترك می‌پرستی کردند «جز محتسب شهر که

بی می مست است.» در واقع سختگیریهای او رندان شهر را از خرابات دور می‌داشت و با ناخرسندی به‌مسجد می کشانید. مورخی که با آب و تاب چاپلوسانه از روزگار او یاد می کند، می گوید که در روزگار او اهل فارس «معالم دین و شرایع اسلام آموختند و از هیبت سیاست او به نماز و عبادات دیگر میل کردند.»[۱۸] درست است که این تاریخ‌ساز ستایشگر می‌خواهد اجر عبادات مردم را متملقانه به حساب این سنت گذار جدید راه و رسم عبادتگری بگذارد، اما پیداست که گرایش عامه به‌امر دین و عبادت تا حدی از تأثیر هیبت او بوده است. در حقیقت سختگیری وی در اجرای احکام شرع رنك مبالغه داشت و افراط. یك بار شاه سلطان، خواهرزادهٔ خویش، را که در میبد یزد کسی را به‌ناحق کشته بود امر به قصاص کرد وتا خونخواهان از وی رضایت ندادند از تقاص او نگذشت[۱۹]. وقتی به محاصرهٔ اصفهان می‌رفت با یك باز- ماندهٔ خلافت سپری شدهٔ عباسیان ـ که ابوبکر نام داشت و درمصر دم ازخلافت می‌زد ـ نامهٔ بیعت نوشت و با این کار بعد ازصد سال که نام عباسیان در عراق و فارس از خطبه افتاده بود، دوباره ذکر آنها تجدید شد ـ به همان اسم قدیم[۲۰]. این گرایش به‌دیانت و شریعت وی را برآن داشت که نه تنها خود، اوقات صرف قرآن خوانی وعبادت کند بلکه توجه به‌سنت و حدیث‌رامخصوصاً تشویق کند وتأکید. درکرمان وشیراز دارالسیاده‌ها ساخت و سعی بسیار ورزید در حمایت و پرورش سادات. یك‌بار هم در جوانی، در سفری که همراه ابوسعید به بغداد کرده بود، به‌زیارت آستانهٔ علی رفته بود ـ درنجف؛ و این همه حاکی بود از علاقهٔ او به‌خاندان پیغمبر. با همین علاقه بود که برای بدست آوردن مویی چند منسوب به‌پیغمبر ـ که یك تن از سادات‌کرمان‌داشت- اهتمام بجای آورد. وقتی این چند تار موی را سیدکرمانی به‌حکم خوابی که مدعی بود در طی آن پیغمبر وی را به‌تسلیم آن اشارت کرده است[۲۱] بی- هیچ بهایی به او داد، وی آن‌را بمنزلهٔ مژده و بشارتی شمرد برای فتح‌شیراز. درفتح‌شیراز از دومین توبه‌اش شش سالی‌بیش نمی گذشت ودر واقع توبه‌اش‌هنوز جوان‌بود. طاعت و زهد با او به شیراز راه یافت و سلطان در امر دین شروع کرد به سختگیری. در فارس، چنانکه مورخ وی می گوید[۲۲]، از «قراءسبع»

تفحص کرد و در ترویج وتشویق حافظان وقاریان اهتمام بسیار ورزید. چنانکه علما را هم به قرآن تشویق می کرد و به‌فقه و حدیث. حتی عامهٔ مردم را نیز، آنگونه‌که مورخانش گفته‌اند، به‌علوم شرعی ترغیب می کرد[۲۳]. این نظارت برقلوب وافکارکه جلوه‌ای شرقی از بازجوییهای دینی* اروپا درهمان قرون بشمار می‌آمد به‌آنجاکشید که حتی به شیوه‌ای همانند آنچه در روزگار ما «بررسی» می‌خوانند، کتابهای خطرناك ناروا یا به‌اصطلاح آن روزها «کتب محرمةالانتفاع» را نیز فرمان داد تا بشویند و نابود کنند[۲۴]. می گویند حتی وقتی بجهت بعضی اشعار شیخ سعدی، که به‌گمانش بوی بی‌اعتقادی می‌داد و بوی گناه، در صدد برآمد که صندوق گور شیخ را بسوزد، پسرش شاه شجاع واسطه شد و گفت برتوبهٔ شیخ اطمینان دارم، تا آنکه وی ملزم شد و از آن عزم باز ایستاد[۲۵]. این سختگیریها هرچه می‌افزود، رندان و آزاداندیشان را بیشتر ناراضی می‌کرد. به‌امر وی میکده‌ها بسته شد، خمها شکسته شدوخرابات خراب. وقتی در میخانه بسته می‌شد، جز در دکان ریا دیگر کدام در می‌ماند که بگشایند؟ رندان شهر، این پادشاه نو توبه راکه دکان ریا می گشود، محتسب خواندند. قساوت و خشونت طبع این «محتسب» تا حدی بودکه مکرر می‌شد در خلوت مشغول قرآن خواندن بود، مقصری را نزد وی می‌آوردند، برمی‌خاست به‌دست خویشتنش می کشت و دوباره به تلاوت قرآن می‌پرداخت. خودش یك‌وقت برای شاه‌شجاع گفته بودکه بایدبه‌همین گونه هفتصدیاهشتصدکس رابه‌دست خود کشته باشد. اگردرخونریزی می‌شد اوراگه‌گاه با شاه‌شیخ‌مقایسه‌کرد در مال بخشی با او طرف نسبت نبود. در واقع برخلاف شاه‌شیخ وی نه‌تنها اهل زهد و تعصب بود اهل‌خست و امساك نیزبود، حتی فرزندان‌را چنان در مضیقه می‌نهادکه این سختگیری و خست بهانه‌ای به‌دست آنها داد برای شورش برضد پدر. اوقاف شهر را، که بسیار بود، به مقاطعه‌گرفت تا از حیف‌و میل آنها جلوگیری کند؛ اما این‌کار اوقاف را داخل اموال دیوانی‌کرد و بدنامی بسیار برایش ببارآورد. وزیرش برهان‌الدین ابونصر، که منصب قاضی-

* Inquisition.

القضاتی نیز داشت، با دستگیری و دلنوازی که گه‌گاه از شاعران و فضلا می‌کرد می‌کوشید تا بار فشاری را که حکومت وی بردوش مردم می نهاد بکاهد، اما خست و امساك «محتسب» مخصوصاً شاعران را از دور حکومت دور می‌کرد و سختگیریهایش وحشت و نفرت عامه را می‌افزود. خاصه که تندخو و بدزبان نیز بود وگویند گه‌گاه دشنامهایی می‌داد که استربانان نیز از گفتن آن خجالت‌ می‌کشیدند[۲۶]. عکس‌العمل این احوال در نزد صاحبدلان شهر عبارت بود از گرایش به‌طنز و رندی. حافظ ــ که قتل شاه‌شیخ، دوست و پادشاه محبوبش، هنوز وی را در تأثرو داغ می‌داشت ــ با درد و اندوه تمام از این غلبهٔ محتسب یاد می‌کرد و با طنز وکنایه.

مبارزهٔ با این‌ریاکار بیرحم کار رندان بازار نبود. ازآنکه اینها، مثل کلوها و پهلوانها، خود تسلیم قدرت بودند و خیالات محتسب را خواه‌ناخواه تعقیب وتقویت می کردند. پیکار با این محتسب مآبیها کار رندان پاکباز بود ـ رندان مدرسه، که حقیقت دین و اخلاق را ورای این دروغپردازیها می‌دیدند و اینهمه فریب و ریا را تهدیدی می شمردند برای دین و اخلاق واقعی. شعر حافظ و لطایف عبیدزاکانی دراین‌دوره، اعتراضهایی بود براین ریاکاریها. نه آیا وقتی صراحت بیان ناممکن باشد هنرمند از کنایه بهره می گیرد و از مجاز؟ وقتی که یك‌حافظ قرآن، درشهری که از در و دیوار آن بانگ قرآن و نماز برمی‌آید از خرابات حرف می‌زند و خراباتیان، خرابات نشینی او یك انزوای صوفیانه، یك از خود رهایی، نیست و دست‌کم یك اعلان جنگ است‌به‌ محتسب. اعلان جنگ به‌یك زاهد ریایی که قرآن را دام تزویر می کند وخم‌ شکنی را بهانه‌ای می‌سازد برای آزار و تجاوز. در چنان دوره‌ای کدام رند هشیار، کدام متفکر آزاداندیش می‌توانست به‌صدای‌دل خویش گوش داردوبه‌این دروغها و ریاکاریها نخندد وبرغم خم‌شکنیها و سالوسبازیها، عمداً «در آستین مرقع پیاله پنهان» نکند؟ حافظ جوان، بیباك و گستاخ اما با زبان کنایه، با محتسب به جنگ بر می‌خیزد. چرا باید از سرزنش مدعیان ترسید؟ اگر وی از این حرفها ملاحظه کند «شیوهٔ رندی از پیشش» نخواهد رفت. رندان تازه‌ کار ممکن است ازبیم محتسب باز به‌زهد گرایند اماکسی که بدنام جهان است

چرا باید مصلحت‌اندیشی کند؟ در دوره‌ای که مردم از ترس محتسب نفسها را در سینه حبس می‌کنند و جوش امواج دروغ و فریب و تظاهر را با چشم بی‌تفاوت می‌نگرند، در تمام شیراز اگر نغمهٔ مخالف برمی‌خیزد و می‌تواند دلها را تکان دهد و امید بخشد فقط از یك جاست ـ از کوچهٔ رندان. همه جای دیگر تسلیم است به محتسب، به‌این جبار سالوس که با انگشتهای خون‌آلود راه آسمان را به مردم نشان می‌دهد اما برای آنها غالباً هیچ‌جایی باقی نمی‌گذارد جز زیر زمین ـ در اعماق! براین دستگاه محتسب که خود مست ریا و غرور است کدام دهن‌کجی پرمعنیتر از طنزهایی است که از این کوچهٔ رندان بر وی نثار می‌کنند؟ از همین پناهگاه امن، پناهگاه رمز و کنایه، بود که حافظ می‌توانست دستگاه مهیب محتسب را به شلیك طنز و طعنه ببندد و او را بسختی فروکوبد. این مبارزهٔ با سالوس و ریا از این پس شعار حافظ می‌شود و از تمام کلام او این بانك اعتراض به‌گوش می‌رسد. به هرمناسبت وهربهانه‌ای که پیدا می‌کند، با طنزوکنایه از اوضاع شکایت می‌کند و از سالوس محتسب انتقاد. جایی که بانگ چنگ و عود را، که در گوشهٔ خلوت رندان از اوضاع ناروا شکایت دارند، می‌شنود از زبان آن خموشان پرآواز این پیغام دردناك را با طنزی تلخ که مخصوص اوست بیان می‌کند که «پنهان خورید باده که تعزیر می‌کنند». وقتی بهار فرح‌بخش از راه می‌آید و باد نسیم گل‌بیز می‌شود، با نوعی نگرانی مصنوعی که بوی ریشخند می‌دهد، آهسته می‌گوید: به‌بانگ چنگ مخور می که محتسب تیز است. کسی که‌ازکوچهٔ رندان و از راز فکر وبیان آنها خبر دارد می‌داند که در این حرفها شاعر با چه رندی محتسب را هجو می‌کند و تحقیر. که می‌گوید که حافظ هم مثل گوته، شاعر آلمانی، است، به‌آنچه دور وبرش می‌گذرد کار ندارد و جز به‌خود نمی‌اندیشد و به احوال خود؟ برعکس طنزهای کنایه‌آمیز حافظ دستگاه محتسب را می‌لرزاند و بسختی تکان می‌دهد. نه فقط شراب را برغم او موضوع عمدهٔ غزل خویش می‌سازد بلکه فکر واندیشه را هم ـ درآنسوی حدودی که سانسور محتسب برایش مقرر داشته است ـ می‌کشاند به قلمرو فلسفه، به قلمرو چون و چرا. اگر محتسب کتابهای «محرمة الانتفاع» را به‌آب فرومی‌شوید، وی در کوچهٔ رندان که هست

یك کتابخانه را درون بیتی یا غزلی می گنجاند وبرسر زبانها می‌اندازد. نه آیا گه گاه در یك بیت یا یك غزل او حاصل تمام چون و چراهایی هست که آزاداندیشان را هم نزد متشرعه منفور می‌دارد هم نزد واعظ و محتسب؟ خم و سبویی راکه محتسب می‌شکند، رندان باز می‌سازند و این‌بار، در آن شرابی می‌ریزند که دیگر ریختنی نیست: شعر و غزل. وقتی شاه شجاع، پسر محتسب نیز در این کوچهٔ رندان منزل می گرفت پیداست که محتسب دیگر مغلوب بود و مقهور.

در واقع بلایی نیز که پایان روزگار اورا غرق در فاجعه کرد، از کوچهٔ رندان بسرش آمد. نه آخر پسرش شاه‌شجاع که باکمك برادر و خویشان او را فروگرفت یك رند قلاش بود ــ آزاداندیش وماجراجو؟ این شاهزاده، شاعری لاابالی بودکه پدر را محتسب می‌خواند و تندخوییها و سختگیریهای او را با طنز تلقی می کرد و طعنه. عشرتجوی، بی‌بندوبار، آزاداندیش، و شاعر پیشه، با چنین اوصاف شاهزادهٔ جوان یك رندتمام عیار بود ـ یك رند آزاداندیش و نمی‌توانست خشونتهای پدر محتسب مآبی چون امیر مبارز را تحمل کند. اما امیر مبارز، که خلیفهٔ پوشالی عباسی وی را تجدیدکنندهٔ سنت در سدهٔ هفتم می‌خواند، خیالهای‌بلند در سرمی‌پرورد. اندك مدت بعداز ماجرای کشتن شاه‌ـ شیخ وی راه آذربایجان را پیش گرفت، ازآنکه هوس تسخیر تبریز داشت ودر هرج ومرجی که پیش آمده بود آنجا را لقمه‌ای می‌دید مناسب. با آنکه تبریز راگرفت و خطبه نیز به‌نام خویش‌کرد[۲۷]، اما آنجا درنگ نکرد. از آوازهٔ حرکت اویس یا بسبب اندیشه‌های دیگر آنجا را رهاکرد و باز راه عراق را پیش‌گرفت. در طی جنگهایی که در آذربایجان پیش آمد، پسرانش، شاه‌شجاع و شاه محمود، از وی بسختی رنجیدند، از آنکه وی درباب آنها بدزبانیها کرد وکوچك شماریها. حتی در این تندرویها وی‌آنها را تهدیدکرد به‌کشتن، وکورکردن. فرزندان نیزازبیم وی برضدش‌همدست شدند و همداستان. خواهرـ زاده‌اش شاه سلطان نیزکه از جانب وی دلنگرانی داشت آنها را بدین‌کار تشویق کرد. در اصفهان‌وقتی‌توطئه‌کاران وی را توقیف‌کردند، صبحگاه‌رمضان بود و محتسب مشغول بود به تلاوت قرآن. پسران، وی را به قلعه‌ای فرستادند

نزدیك اصفهان ــ و در آنجا وی را کور کـردند. بدینگونه حکومت وحشت‌انگیز محتسب پایان یافت (رمضان ۷۵۹) و وقتی خبر به شیراز رسید در بین رندان ظاهراً با وجد و مسرت تلقی شد. حافظ ــ که در نشئهٔ ذوق خویش از فرجام دردناك این پیر، که هم به‌دست نـورچشم خویش از نـور چشم خویش محروم گشته بود[۲۸]، در عبرت و تأثر فرو رفته بود ــ خود را از سقوط وی دلخوش می‌داشت و می گفت: «ای دل بشارتی دهمت محتسب نماند،»[۲۹] اما در سادگی و بیخیالی خویش چنان می‌پنداشت که برهان وزیر ــ برهان ملك و دین و دولت ــ هنوز برجاست، و چون یك «آصف جم‌اقتدار»[۳۰] همچنان در مسند خویش خواهد ماند. یك وهم باطل! چـون، شاه‌شجاع و همدستان کـه دولت محتسب را پایان دادند، وزیر وی را نیز کنار نهادند. وزیـری کـه حافظ در سختترین و تاریکترین ایام دولت مبارزی به لطف و حمایت او دل خوش می‌داشت، نیز چندی بعد کشته شد، اما نام او در غزلهایی که حافظ برای وی‌سروده بود جاوید ماند.

# ۵

## سرود زهره

شعر حافظ، که در این سالهای سیاه وحشت و تکفیر بلندگوی مطالبات رندان خرابات گشت، همچنان با مختصات خود باقی ماند. این شعر، یك ترانهٔ ابدی است در ستایش آزادگی و بی تعلقی. آنچه خود وی را مستوجب نام رند می کند همین بی قیدی و بی تعلقی اوست. بی‌قیدی به هر آنچه انسان را دربند می کشد: به حدود و قیود، به عادات و تقالید، به عقاید و مذاهب و فقط با چنین آزادگی رندانه است که می‌تواند در دنیایی آگنده از تعصب و نفاق بگوید: جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه. البته این بی‌قیدی و بی‌تعلقی هرگز تا آنجا پیش نمی‌رود که وی را با تمام آنچه رسوم و آداب سنتی است به پیکار وادارد. اما اگرهم به بعضی ازین آداب و رسوم تعلقی نشان‌می‌دهد، اگر هم درآنچه مربوط به عادات و عقاید است از خلق جدا نمی‌شود بازنسبت به‌آنها چنان تقیدی ندارد که مثل اهل تقلید بندهٔ آداب و سنتها باشد. البته این بی‌تعلقی او نسبت به آداب و رسوم آن اندازه است که هرجا لازم باشد می‌تواند آداب و رسوم را بی‌هیچ تأسف فداکند. معهذا این بی‌قیدی و بی‌تعلقی اگر درزندگی عادی گه‌گاه وی را سبکبار می کند، درآنچه تعلق به‌قلمرو دانش و ادب دارد بی‌تأثیر می‌ماند ولا محاله درکار شاعری وی را از قید سنت نمی رهاند. حافظ این سنتهای شاعرانه را می‌شناسد و می پذیرد و درعین حال با انعطاف‌پذیری رندانه‌ای خود را از تنگنای این سنتها بیرون می کشد. اینجاست که رند تسلیم قید سنت می‌شود و سرانجام به یك چیز - سنتهای هنر سرفرود می‌آورد. بالاخره قیدهایی هم هست که بیقیدترین آدمها نیز ممکن

است تسلیم آنها شود. خود حافظ دربارهٔ شعرش می‌پنداشت که موهبتی است خداداد. شاید منشأ این پندار وی آن باشد که وی نیز ــ مثل بسیاری ازشعرای دیگر ــ تجربهٔ شاعری را از وقتی شروع کرد که هنوز با دیوانهای شاعران دیگر چندان آشنایی نداشت. با اینهمه شعر او ــ بدینگونه که هست ــ نه موهبتی است نه طبیعی. شعری است پیراسته، اصلاح شده، و تراش‌خورده، از آن گونه که اعراب قدیم حولیات می‌خوانده‌اند یا شعر منقح[1]. اینکه مجموعهٔ اشعار موثق او امروز ازپانصد غزل وچندپاره مثنوی و قطعه و رباعی در نمی‌گذرد ناشی ازهمین نکته‌است. بهرحال شعری است تهذیب شده، حك‌واصلاح‌یافته، بارها قلم خورده، بارها مضمونش عوض شده، بارها قافیه‌اش پس و پیش گردیده، و شاید از همین‌رو شعری است آگنده از عمق و دقت. چنین شعری که از سنتهای گذشته تأثیر پذیرفته است البته موهبت نیست و اگر هست موهبت تمرین است و اصلاح. با اینهمه کلام وی که قبول سخن خویش را ــ قبول عامش را ــ یك موهبت می‌شمرد خود تا حدی سبب شد که بعدها پندار عامه از وی یك نانوای عامی ساخت تا یك‌بارنیزداستان آن سره مردرا که شب چون کردی خفت و صبح چون عربی برخاست[2] در مورد وی تحقق‌یافته نشان‌دهند. اما شعر او این دعوی و این قصه را رد می‌کند و نشانها دارد از طول آشنایی و ممارست او در دواوین شعرا. در دوره‌ای که حافظ شاعری خود را شروع می‌کند، خاطرهٔ سعدی‌نزد تمام کسانی که با شعر و ادب سروکاری‌دارند مورد تجلیل‌است. هنوز در همین شیراز بیش‌وکم کسانی هستند که سالهای‌آخر عمر آفرینندهٔ بدایع وبوستان را درك کرده باشند. حافظ در شهر رندان تنها کسی نیست که باشوق و ارادت بگوید: استاد سخن سعدی است نزد همه کس اما ... اما چه؟ اما این که حافظ وقتی نسبت به خواجو اظهار ارادت می‌کند تعارف شاعرانه نیست، حقیقت دارد و نشان علاقه به خواجو در دیوانش هست. نسبت به‌این استاد پیر که نزدیك چهل سالی از حافظ سالخورده‌تر بود و در سالهایی که حافظ با درگاه شاه شیخ تازه ارتباط می‌یافت، وی به خاطر آثاری چون کمال‌نامه ، و روضة‌الانوار که به شاه اینجو و یك وزیر وی اهدا کرده‌بود در دستگاه شاه‌شیخ حرمت واعتبار فوق‌العاده داشت شاعر نورسیدهٔ جوان،

ناچار فروتنی و حرمت داری یك شاگرد تازه کاررا نشان می‌داد: تعدادی از غزلهایش را استقبال می کرد، چیزی از ابیاتش را گه گاه تضمین می نمود و او را چون مرشد و سرمشق خویش می‌ستود. در واقع غزلهایی که حافظ به طرز خواجو گفته است زیاداست و به‌قدری‌شیوه سخن شاعر کرمانی در آنهاهویداست که هرکس می‌تواند آنها را پیداکند[۳]. نسبت به سلمان هم ــ که ظاهراً ده دوازده سالی از وی مسنتر بوده است ــ حافظ همین گرایش به تتبع و استقبال را دارد و بعضی از بهترین غزلهای او لااقل ازحیث صورت تقلید گونه‌ای‌است از سلمان. نهایت آنکه در بسیاری جاها ازاصل لطیفتر افتاده است و عمیقتر. اما سعدی استاد واقعی اوست چنانکه استاد خواجو هم هست و حتی خسرو که حافظ با نام او بیگانه نیست، نیز مستیش از خمخانهٔ اوست. در دیوان‌حافظ بسیار است غزلهایی که در آنها شاعر نظرش به تقلید از سعدی بوده است ــ تقلید از وزن وشکل آنها. حتی با آنکه از لحاظ فکر و مضمون، وی‌درآنها غالباً استقلال خودرا حفظ کرده است، گه گاه هم مضمون سعدی را گرفته است و هم دانسته یا ندانسته آنها را تضمین کرده است. در این گونه غزلیات، حافظ طبع روان سعدی را با ذوق صنعت و تکلف سلمان و خواجو ــ که حتی اشعار مصنوع هم‌ساخته‌اند ــ به هم تلفیق کرده است و چیز تازه‌ای پدید آورده است. از اینرو حتی در آنچه تقلید کرده است هم کارش تقلید صرف نبوده است. چنانکه همه‌جا وی رنگ خاصی به شعرش زده است که عبارت است از رنگ عرفان واقعی. همین تعادلی که در کلام او بین شعر و عرفان هست سخن او را چیزی غیرعادی جلوه می‌دهد و از این‌جا می‌توان گفت بلاغت او ازجهت‌تعادل و ایجاز یادآور بلاغت قرآنی است.

وقتی از شعر یك «حافظ قرآن» صحبت می‌شود تأثیرقرآن را مخصوصاً باید درنظرداشت. خاصه که آشنایی با کشاف هم می بایست‌تأثیر بلاغت‌آن را نیز در وی به مرحلهٔ خودآگاهی کشانیده باشد، درهرحال قرآن که حافظ آنهمه بدان مدیون است در شعر او بی‌شك تأثیرش قطعی است. البته اشارت به بعضی قصه‌های قرآنی و ذکر پاره‌ای تعبیرات قرآن که در کلام حافظ هست نشانه‌ای است از این آشنایی با قرآن. اما این اندازه تأثر از قرآن در کلام هرشاعر

مسلمان هست وحتی مردم کوی و بازار هم در زبان محاورهٔ خویش ازتعبیرات و اشارت قرآن مدد می گیرند و برای آنکه شاعری در شعر خویش به داستان طوفان نوح وکشتی او اشاره کند یا از ابراهیم و آتش نمرود یاد کند یا به‌گوسالهٔ سامری و عزیز مصر و آتش طور وسحر هاروت بابل اشارت نماید لازم نیست که حافظ قرآن باشد و مفسر و قاری آن. از سایر گویندگان هم که نه حافظ بوده‌اند نه قاری، اشعاری باقی هست که اینگونه الفاظ و معانی در آنها منعکس است. با اینهمه در شعر حافظ مواردی هست که حکایت دارد از تعمق او در قرآن: معانی و الفاظ آن. مثلا وقتی برای دفع رقیب ــ یك رقیب دیو سیرت ــ به خدا پناه می‌برد، جهت راندن او همان چیزی به‌خاطرش می‌آید که در قرآن آمده است برای رجم شیاطین: شهاب ثاقب؛ و این موردی است که نفوذ عمیق قرآن را در ذهن او می‌رساند[۴]. جای دیگر موردی است که دربیان زوال ملك دنیا به یاد سلیمان وحشمت عظیم اما ناپایدار او می‌افتد که شمه‌ای از آن به‌موجب قرآن عبارت بوده است از تخت باد ومنطق‌طیر که ذکر آنها در ردیف شکوه آصفی[۵] ــ شکوه و جلال وزارت آصف که وارثان مقام او را شاعر هر روز می‌بیند که دایم زیر و زبر می‌شوند وگویی واقعاً برمسند باد تکیه دارند ــ حاکی است از انس و آشنایی عمیق او با قرآن وآنچه مفسران درباب سلیمان آورده‌اند و درباب ملك ناپایدار او. همچنین وقتی می‌خواهد یار سفر کرده‌ای را دعا کند و یار مهروی خویش را به لطف خدا بسپارد، یادش از قرآن می‌آید که بموجب آن ماه وخورشید به امر وی در مسیر خویش راه می‌پیمایند و برای آنها منازل تقدیر شده است و این نکته امید او را می‌افزاید ومی گوید: ماه‌وخورشید به‌منزل چون به‌امر تورسند یار مهروی مرا نیز به‌من باز رسان[۶]. جای دیگر وقتی می‌خواهد خود را از اندوه وتأسفی که بسبب طعن حسود بروی دست می‌دهد تسلی دهد، با خود می گوید: غمناك نباید بود از طعن حسود ای دل و بلافاصله برای آنکه خویشتن را خرسند دارد، به یاد قرآن می‌افتد که گفته است بسا که چیزی را ناخوش دارید وآن خیر شماست، و ازین‌رو می‌افزاید: شاید که چو وابینی خیر تو در این باشد[۷]. یك جا وقتی می‌بیند ازخلق شکایتها دارد وحکایتها، یك لحظه به‌فکر می‌رود و برای آنکه

خود را دایم از خلق شاکی و ناراضی نبیند بهیاد قرآن میافتد که می گوید: «وقتی تیر میاندازی تو نیستی که تیرانداختی خداست که تیر میافکند[۸]». و از این رو بهخویشتن خطاب می کند که . گر رنج پیشت آید و گر راحت ای حکیم نسبت مکن بهغیر که اینها خدا کند. یا وقتیزاهد تندخویی را میبیند که در نهی ازمنکر زیاده روی می کند از وی میخواهد که با رندان سختی درپیش-نگیرد و برایآنکه اورا قانع کند از قرآن شاهد میآورد که گناه دگری بر تو نخواهند نوشت- یا بهزبان قرآن، هیچکس بار دیگرکس را برنمی گیرد[۹]. توجه به قرآن در این مورد حاکی است از اینکه آن را دایم در ذهن دارد و استشهاد بهآن حکایت از آن داردکه ذهن شاعر به اسرار بلاغت آشناست و میداندکه برای اقناع یك زاهد مایهٔ استدلالش را از کجا باید بهدست آورد. مطالعه و تعمق در قرآن سبب شده است که درکلام او آدم رمز فریب پذیری، نوح مظهر طوفانزدگی، یعقوب نمونهٔ سوگواری، یوسف نمودگار معشوقی، سلیمان مظهر حشمت و جلال، موسی نمونهٔ خدمت و شوق، مریم نشانهٔ پاکدامنی، و عیسی رمز روح و حیات شناخته میشود و پیداست که او نیز مثل ابن عربی و شاید نیز تحتتأثیر او در وجود هریك از پیغمبران یك جنبه از جامعیت روحانی انسان را در حال تجسم مییابد چنانکه دربارهٔ تجلی و فیض ازل نیز تأکید مکرر او نه فقط نشانی از تأثیر ابن عربی داردبلکهمثل همان تعلیم شیخاکبر نیز خود حکایت از نفوذ قرآن می کند که ورد نیمشب و درس صبحگاه وی است. باری، مواردیکه حاکی از تأثیر عمیق قرآن در کلام اوست بسیار است وهمین آشنایی با قرآن بودکه -ظاهراً از راهکشاف- اورا با بلاغت وشعر عربآشناکرد و مخصوصاً با دواوین. به علاوهآشنایی با قرآن وی را با حدیث نیز مشغول میداشت و برای یك حافظ -که سروکار با تفسیر وکلام و عرفان دارد - توجه به حدیث نیز اجتناب ناپذیر بود. نشان تأثیر حدیث نیز در شعر او هست و اندك نیست. با اینهمه نمیتوان وی را یك محدث خواند. اگرمضمون حدیثهای مشهور درکلاماو انعکاس دارد البته نشان تبحر او درحدیثنیست. وقتی وی از جنگ هفتاد و دوملت صحبت می کند مسلم نیست نظر به حدیثی داشته است که درباب افتراق امت از پیغمبر نقل

است[۱۰]. چنانکه وقتی از مهدی و دجال و آخرالزمان در شعر خویش یاد می‌کند بساکه تنها نظر به عقاید و افکار جاری دارد، نه به‌احادیثی که دراین باب هست. یك جا آن تلخ وش راکه صوفی ام‌الخبائثش می خواند از بوسهٔ دختران نیز شیرینتر می‌یابد و ظاهراً توجه ندارد که این عنوان ام‌الخبائث از یك حدیث مأخوذ است ـ حدیث نبوی[۱۱].

یا اینهمه حدیثهایی دیگر هست که درکلام او انعکاس دارد وحاکی است از اخذ و اقتباس. وقتی فی‌المثل صحبت از معشوق می کند که بـه عاشق شوق می‌ورزد بی‌شك یك اندازه به‌آن حدیث قدسی نظر داردکه می گوید خلق را آفریدم تا شناخته شوم[۱۲] و وقتی «واعظ شحنه شناس» را سرزنش می کندکه «منزلگه سلطان دل مسکین من است» هم به‌آن حدیث قدسی نظر دارد، که می‌گوید، آسمان و زمین مـرا گنجا نیست دل بندهٔ مؤمن من است که مرا گنجاست[۱۳]. بسیاری از این حدیثها در آن زمانها نزد اهل علم زبانزد بوده‌است و در مجالس و مساجد نقل می‌شده است. پیداست که برای یك حافظ‌جوان که با مدرسه سروکار داشته است و با بحث‌کشف کشاف، آشنایی با این احادیث طبیعی بوده است وعادی.

در واقع ذکر درس و مدرسه در شعر او بسیار است و اظهار ملالـی‌که از آن می کند اظهار ملال واقعی است و از نوع دلزدگی و ملال تمام صاحب‌دلانی‌که صدای خرد شدن و شکستن گوهرعمر خویش را در انعکاس قیل وقال بیحاصل اهل درس و بحث‌و در زیرطاق‌و رواقهای ملال‌انگیزمدرسه دریافته‌اند. این نکته نشان می‌دهد که او اهل مدرسه است اهل قیل و قـال خشك بیحاصل مدرسه که درآن صحبت درس است وبحث و مسأله و لقمه‌های شبهه و مال‌اوقاف با مشاجرات دایمی درباب نحو و لغت و معانی و بیان و حکمت و ادب. ازاین علم مرده ریگ اهل مدرسه‌که دهان اورا «پرازعربی» می دارد تأثیر بسیار در شعرش هست. یك جا وقتی دهان تنگ معشوق را می‌خواهد وصف کند، بجای آنکه ازآن به‌غنچهٔ فروبسته تعبیرکند یا آن را به‌دل شاعر تشبیه کندکه‌شاعران دهان معشوق را بدان مانند می کنند، چنانکه شیوهٔ اهل مدرسه است ومثل‌بعضی از علمای قافیه سنج عرب[۱۴] بـه یاد جوهر فـرد می‌افتد یعنی جزءلایتجزای

متکلمان، که حکما و اهل نظر در نفی و اثبات وجود آن بحثها دارند و برهانها. جای دیگر وقتی می‌خواهد دختر رز را نور چشم عزیز خویش بخواند، مثل یك طالب علم که با همدرسان وهمزبانان خویش صحبت می‌دارد، از «نقاب زجاجی و پردهٔ عنبی» یاد می کند[۱۵] ــ که شراب هم مثل نور چشم انسان از آنها بهره دارد به وجه دیگر. نظیر این خودنماییها که شعر اهل‌مدرسه را از شعر طبیعی جدا می کند در کلام او هست و حاکی است از تأثیر مدرسه در وی. یك‌جا وقتی قدرت جاذبه‌ای راکه درچشم معشوق هست یاد می‌کند به‌یاد «شیر آفتاب» می‌افتدکه هم‌شکارعشق است، و از «ابروان دوتای»وی «قوس مشتری» را به‌خاطر می‌آورد که خانهٔ مشتری است[۱۶]. این تردستی زیرکانه حاکی است از آشنایی شاعر با نجوم و استغراق وی در اصطلاحات. وقتی با ساقی صحبت می‌کند وحدیث گردش جام در میان می‌آید، از دور جام به‌یاد دوری می‌افتدکه در زبان اهل کلام هست و اهل منطق ــ دور و تسلسل ــ ونمی‌تواند این معلومات خود را به رخ ساقی بیچاره هم نکشد[۱۷]. می گویید درعوض مضمون زیبایی از آن ساخته است؟ درست است، این هنر خاص حافظ است وهنری است بزرگ. اما بهرحال، تأثیر محیط در ذهن او جالب است. همین محیط مدرسه است که حافظ را با ادب، ادب عربی، و حکمت عصری، آشنا می کند و نشان این آشنایی در دیوانش جایی نیست که نیست. ادب عربی که یك مرجع عمده است در فهم بلاغت قرآن، مخصوصاً اساس تعلیم بوده‌است در مدرسه، وچیزی که انس وآشنایی شاعر را با آن نشان می‌دهد تضمینهایی است که از اشعار شاعران عرب کرده است[۱۸]، به‌اضافهٔ اخذها و اقتباسهایی که گاه بعضی ابیات او را ترجمه‌هایی نشان می‌دهد از اشعار عرب. اما تضمین شعر عربی از همان اولین شعر دیوانش ــ دیوان موجود ــ پیداست ، اولین بیت این غزل را می گویند تضمینی از یك‌شعر عربی است منسوب به یزیدبن‌معاویه که شاعر بنابرمشهور برای ایجاد تناسب باقافیهٔ منظور خویش، دومصرع آن شعر را پس‌وپیش کرده است. درواقع هرچند ممکن هست این مصرع تضمین‌گونه‌ای از یك شعر عربی باشد اما انتساب آن به یزید قبولش دشواریهادارد. معهذا این نیز تنها مورد حاکی از تضمین شعر عربی در کلام شاعر نیست و

حافظ از شاعران دیگر هم مکرر تضمینهایی کرده است. چنانکه یك‌جا مصرعی از متنبی را با اندك تغییر در شعر خویش درآورده است[۱۹]، و جای دیگر یك مصرع از شریف رضی را[۲۰]. حتی از «قصیدهٔ برده»ی بوصیری که در زمانی نزدیك به عصرخود او در مصر می‌زیسته است چند لفظی را در یك غزل‌خویش گنجانیده است که هرچند تضمین صریح نیست الفاظ گزیده چنان با «قصیدهٔ برده» مربوط است که درتوجه حافظ به‌آن قصیده جای‌شك نمی‌ماند[۲۱]. جاهایی هم هست که مسئلهٔ تضمین نیست اخذ است واقتباس. معنی و مضمون یك شاعر عرب طی مطالعات سالیان دراز درخاطر اوباقی مانده وگه‌گاه درموارد مناسب در شعر او منعکس شده است. در خیلی از این موارد قوهٔ شاعرهٔ او در آن معانی تصرفات قابل ملاحظه‌کرده است و آنها را به صورتی درآورده‌که دیگر در اصالت آنها جای حرف نیست. با اینهمه سابقهٔ انس و آشنایی حافظ باشعر عربی همیشه این شایبه را در ذهن خواننده می‌آوردکه ازکجا حافظ باآنهمه تجسس‌که می‌گویند در دواوین‌عرب داشته است از آنچه پیش‌از وی دربیان‌آن معانی آورده‌اند بی‌اطلاع مانده باشد؟ حتی با آنکه بعضی از این مضامین معانی مشترك است، شباهت‌آنها در لفظ و معنی با آنچه شاعران عرب گفته‌اند این فکر را به‌خاطر می‌آورد که شاید در آن موارد اشعار عرب منشأ فکر یا محرك خیال حافظ شده است. از آنجمله است فی‌المثل جایی که شاعر پیری زودرس را در وجود خویش حس می کند اما آن را نمی‌خواهد ازگردش سال و ماه بداند، ناچار به‌گردن دوست یادوستان می گذارد وآزار و بیوفایی‌آنها. می‌گوید «من پیر سال و ماه نیم یار بیوفاست» و اضافه می‌کندکه یارعمر است که برمن می گذرد وعجب نیست‌که مرا پیرکند. این‌یك فکرلطیف اماعام است که شاید برای خیلی‌هاپیش بیاید و درست است‌که حافظ آن را لطف وظرافتی خاص بخشیده است اما وقتی ابوفراس شاعر عرب هم نظیر همین مضمون را می‌سراید و مثل حافظ می‌گویدکه من نه‌از سالخوردگی است‌که پیر شدم‌آنچه از دست یاران دیدم پیرم کرد[۲۲]، ناچار پیوندی بین آنها بخاطر می‌آید. معهذا آنچه حافظ در توجیه ارتباطی که بین پیری خود او با بیوفایی هست بیان می‌کند اصالت و طراوت خاصی به سخن او می‌دهدکه درکلام ابوفراس

نیست. یا وقتی حافظ در مقابل اعتراض نصیحتگران و مدعیانی که منع عشق می‌کنند جمال چهرهٔ معشوق را حجت موجه خویش می‌خواند ممکن هست که این فکر او یك معنی عادی باشد اما وقتی همین مضمون را در سخن یك‌شاعر قدیم عربی زبان می‌توان یافت که شعر او در کتب صوفیه نیز آمده است[۲۳]، این شایبه به‌خاطر می‌آید که حافظ ازکجاکه بیخبر ازاین سابقه بوده باشد. وقتی صحبت از روزحشر است و ازعشقی که درد و داغ آن حتی در ماورای گور هم انسان را دنبال می‌کند، وی نیز مثل سعدی و هرعاشق صادقی حق دارد با درد ونیاز بگوید که آن‌روز هم وقتی از خاك لحد برخیزم «داغ سودای تـوام سر سویدا باشد». وکه می‌تواند این را یك فکر مسبوق بداند یا مأخوذ؟ اما یك شعر مجنون، که‌حافظ آن را درکشاف[۲۴] شاید مکرر خوانده بود تقریباً همین مضمون را دارد و نمی توان احتمال دادکه چنان شعری در ذهن چنین شاعری بی‌تأثیر مانده باشد. همچنین این اندیشه که عنقا را نمی‌توان به‌دام‌آورد، معنی غریبی نیست و سعدی و انوری هم آن را آورده‌اند، لیکن حافظ یك مضمون راکه شامل این فکر است دوبار تکرار کرده و هـردوبار با خونسردی و بلند-پروازی تمام خود را از آنکه در دامهای خاکی گرفتار آید برتر شمرده‌است، چیزی که نظیر آن در گفتهٔ ابوالعلاء معری هم‌هست و قوت و انسجام آن‌بقدری است که حتی ممکن است ـ با وجود تداول و شهرت معنی ـ انوری و سعدی هم آن را از همین شاعر عرب گرفته باشند[۲۵]. در تصور عرفانی رمزآمیزی هم که حافظ از شراب دارد کلام او گه‌گاه یادآور خمریهٔ ابن فارض است و با توجهی که حافظ به سخن عراقی نشان می‌دهد و با تضمین گونه‌ای که از قصیدهٔ بردهٔ بوصیری دارد آشنایی او را با ادب ابن‌فارض که مربوط به محیط عرفان وادب روم و مصر است نباید غریب شمرد، خاصه‌که ارتباط امیرمبارز با خلیفهٔ پوشالی عباسی در مصر نیز ممکن است یك چند تا اندازه‌ای موجب پدیدآمدن روابط معنوی و رفتو آمدهای بیشتری بین فارس و مصر شده باشد. مشابهتهای دیگر هم بین بعضی حرفهای حافظ و کلام شعرای عرب هست. درست است کـه این شباهتها به هیچ وجه آنقدر نیست که بتوان آنها را براخذ و اقتباس حمل کرد اما لااقل ازآنها می‌توان دریافت که‌آن معانی در گفتهٔ حافظ ابتکارنیست

مسبوق است و شاید از نوع مضامین مشترك. از جمله این گفتهٔ خواجه است که «عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلها» و این نکته‌ای است که حافظ تکرار هم کرده است. اما کیست که وقتی از متنبی هم بشنود که می‌گوید در من بنگر که منظرم برای آن کس که عشق را آسان می‌پندارد ترساننده است[۲۶]، به‌یاد شعر حافظ نیفتد و یا آن را سابقه‌ای برای فکر حافظ که عطار در اسرارنامهٔ خویش یك جا از پیش جواب جالبی به‌آن داده است[۲۷]، نشمرد؟ اینکه با ماه آسمان فقط از دور می‌توان عشقبازی کرد، و آن را نمی‌توان در آغوش کشید امری است که تمام عشاق این اختر شبگرد آن را به‌تجربه دریافته‌اند و خاقانی هم که ماه برایش چیزی دست نیافتنی بود، معشوقی را که فقط باید از دور به دیدارش قناعت کرد به‌ماه تشبیه می‌کند اما حافظ این معنی را بهانه‌ای کرده است برای یك گفت وشنود عاشقانه با معشوق. با لابه و تمنا از وی می‌پرسد چه‌شود که از یك بوسهٔ تو دل خسته‌ای بیاساید؟ و از زبان اوپاسخ می‌یابد: برای‌خدا، روا مدار که‌بوسهٔ تو رخ ماه را بیالاید[۲۸]. تعبیری شاعرانه است و گفت‌وشنودی توأم باظرافت اما نکته اینجاست که‌تقریباً عین چنین گفت‌وشنودی هم چند قرن پیش از حافظ بین یك شاعر عرب، تمیم‌بن معز، با معشوق روی می‌دهد شاعر عرب هم از این معشوق خویش بوسه می‌خواهد و اوکه از شرم و بیم سرخ و زرد شده است بعداز تردید و تعلل می‌گوید: آخر، روی من ماه تمام است وکسی که ماه را نگاه می‌کند از وی بوسه نمی‌طلبد[۲۹]. شباهت و قرابت دو مضمون پیداست وآیا باید گفت حافظ مضمون خویش را از شاعر عرب گرفته است؟ تحاشی از اینکه در موسم گل و بهار انسان از شرابخواری توبه‌کند از معانی متداول و مکرر حافظ است. می‌گوید حاشاکه من به‌موسم گل ترك می‌کنم وباز می‌گوید که اگرمن در وقت لاله وگل از بزم طرب کناره کنم باید دماغم را علاج کرد و تکرار می‌کند که وقتی فکر توبه بسرم می‌زند باز چون به‌یاد بهار توبه‌شکن می‌افتم از توبه پشیمان می‌شوم[۳۰] واین معنی در شعر حافظ آنقدر تکرار می‌شود که ازمختصات فکر حافظ شمرده تواند شد. با اینهمه نظیر آن را شاعران قدیم عرب هم‌مثل ابونواس و دیگران گفته‌اند واز آنجمله است قطعه‌ای از یك شاعر قرن‌چهارم-

به‌نام ابن‌طباطبا ــ که مثل حافظ از شکوفه و شبنم و از جنبش شاخه و گل صحبت می کند ومی‌پرسد چگونه می‌توانم با چنین حالی که هست شراب را ترك کنم؟[۳۱] بی‌شك، این همان فکر حافظ است که او را اینهمه با خیام نزدیك می کند و در عین حال فکری است مسبوق نه ابتکاری . با اینهمه لطف بیان حافظو قدرت سخنسرایی او در همین معانی مسبوق جلوه دارد، زیرا وی‌حتی اینگونه معانی را با چنان لطف و قدرتی بیان می کندکه جز با تأمل وتفحص نمی‌توان دریافت که اصل آنها ابتکاری نیست، مسبوق است و شاید مأخوذ.

در هرحال این مایه اخذ و شباهت که در شعر حافظ هست کلام او را رنگ کلام اهل مدرسه می‌دهد وحقیقت آن است که الفاظ و تعبیرات اهل مدرسه در سخن اوبسیار است. نه‌آیا الفاظ و ترکیباتی همچون شرح، نسخه، محشی، نقل معانی، مشکل، جوهرفرد، ظل‌ممدود، ام‌الخبائث، عفاالله، لوحش‌الله، ثلاثهٔ غساله که در شعر وی هست، حاکی است از زبانی که دربین اهل مدرسه رایج بوده است و ازعلم مرده ریگ آنها؟ بیهوده نیست که بعضی تعبیرات او تقریباً با اندك اختلاف در همین روزگار دربین نویسندگان اهل مدرسه نیز آمده‌است. مثلا این بیان‌اوکه دایم ازنقطه و پرگار واز سرگشتگی و حیرت صحبت می کند[۳۲] در کلام معین‌الدین یزدی نیز هست[۳۳]، یا این عبارت او که راجع به شهسوار محبوب خویش می گوید «که توسنی چو فلك رام تازیانهٔ تست»[۳۴] در کلام همین معلم[۳۵] مدرسه نیز نظیر دارد. در واقع‌همین محیط مدرسه است که اوقات فراغت شاعر را گه‌گاه نیز به مطالعهٔ دواوین شاعران قدیم فارسی زبان مشغول می‌دارد. آثار این مطالعه نیز در شعر حافظ همه جا هستو جوابی است به‌آن ساده‌دلان که پنداشته‌اند حافظ دردوران‌جوانی به‌علت بی بهره ماندن از خط و سواد، از انس و آشنایی با کتب و دواوین در امان بوده است و آسوده. رفت وآمد در مجالس ادب و مطالعهٔ دیوانها و سفینه‌های غزل که شاعر درآشوب انقلابات زمانهٔ‌خویش رفیقی بی‌خلل‌تر ازآن نمی‌یافته است نیز بی‌شك از اسباب عمده بوده است در این آشناییها.

این آشنایی حافظ باشعر قدما حتی به‌شعر رودکی هم می‌رسد وخواننده گه‌گاه از خود می‌پرسد که آیا شاعر شیراز مطالعهٔ منظم و دقیقی درآثارقدما

نداشته است؟ درست است که او «بوی جوی مولیان» رودکی را بعد از قرنها ازیك «ترك سمرقندی»[۳۶] که کسی جز تیمورلنگ نیست جسته است امادر ورای این بیت مشهور رودکی حکمت او، روح شعر او که عبارت است ازشاد زیستن، وقت را غنیمت دانستن و با «سیه‌چشمان» مهر ورزیـدن، نیز همه‌جا در شعر حافظ موج‌می‌زند و اگر آنگونه معانی‌درشعر همهٔ شاعران جهان ازآناکرئون* گرفته تا بونواس و خیام هم هست ولااقل درشرق معنایی است عام. اماتکرار الفاظ رودکی هم‌آیا بکلی اتفاقی است؟ شك نیست که این تکرار الفاظ را هم می‌توان اتفاقی دانست. مگر نه حافظ به‌همان زبان رودکی سخن گفته است؟ اما وقتی یقین است که حافظ لااقل ازیك شعر رودکی آگاه بوده است نمی‌توان گمان داشت که ازشعرهای دیگر او بی‌اطلاع مانده باشد. یك مورد هم هست که حاکی است از آشنایی حافظ بـا یك قطعهٔ معروف منسوب به‌دقیقی[۳۷] اگرچه معنی عام است و می‌توان احتمال دادکه شباهت اتفاقی باشد و ازنـوع توارد. با شاهنامه هم حافظ‌بی‌شك انس‌داشته است وآشنایی. شاهان وپهلوانان شاهنامه درغزلهای‌وی غالباً شاهدهایی هستند بر بی‌ثباتی وناپایداری روزگار. درست است که یادگذشتگان کهن درشعر شرقی سابقه‌ای دراز دارد و ابوالعلاء معری و خیام هم پیش‌از حافظ از این رفتگان گم کرده نشان کـه امروز خاك شده‌اند و غبارشان در هواست مکرر با عبرت و تأثر یادکرده‌اند وحتی سعدی که‌گاه گمان می کند اینکه در شهنامه‌ها از رستم و اسفندیار یادکرده‌اند، برای آن است که «تابدانند این‌خداوندان ملك کزبسی خلق است دنیا یادگار.» با چنین احوال عجب نباید داشت که حافظ، در این سالهای آشوب و انقلاب، از احوال پهلوانان و شاهان شاهنامه آیینه‌ای درست‌کرده باشد بـرای چشم‌آنها که عبرت‌بینند. عبث نیست کـه وی در غزلهای خویش از جمشید و جام جم آنهمه با عبرت و حسرت یاد می‌کند، و در آیینهٔ سکندر نقش خرابی و فنای ملك‌دارا رامعاینه‌می‌بیند. اگر گفته‌باشد که ما قصهٔ‌سکندر و دارا نخوانده‌ایم[۳۸] اشارت به قصهٔ بدفرجام روزگـار آنها می کندکـه نفرت و کینه‌شان به‌جنگ

* Anacrèon.

واداشت وسرگذشت آنها عبرتی شد برای آنها که جزحکایت مهر و وفا چیز دیگری نیز در دل دارند و اگر احوال ملك دارا را درجام جمشید جستجو ـ می‌کند از آن رو است که تنها در تماشای آیینهٔ جام، که به نظر او از آیینهٔ سکندر[۳۹] هم‌احوال جهان را روشنتر نشان می‌دهد، می‌تواند هم خود جمشید را فراموش‌کند و هم اسکندر راکه‌ملك دارا با تمام شوکت وجلال افسانه‌ئیش به‌دست او درآتش غرور و هوس سوخت و شاعر شیراز می‌خواهد چنان این قصهٔ پرغصه را از یاد ببردکه اگر ادعاکند اصلا چنان قصه‌ای را نخوانده‌است نیز گزاف نباشد. با اینهمه او این قصه را خوانده است و ازسرگذشت شاهان گذشته و تاریخ رفتگان، برخلاف آنچه خودش از روی فروتنی می‌گوید، بخوبی خبر دارد. حتی مواردی هست که نشان می‌دهد باتواریخ معروف فارسی نیز آشنا بوده است یا با منقولات آنها. یك بیت او شامل تضمین بیتی است که در راحة‌الصدور آمده است. با اینهمه ممکن است‌آن را از مأخذآن‌کتاب گرفته باشد[۴۰]. اما با اثر تاریخی صاحبدیوان جوینی، که دوست و حامی و ممدوح سعدی شیراز بود، نیز آشنایی دارد. آیا عنوان باد استغنا[۴۱] که دریك غزل او هست اتفاقی‌است‌که بایك داستان مشهور جوینی در جهانگشا، مربوط به‌نظر می‌رسد؟ لابد تصادف محض نیست که یك غزل او ـ یوسف گمگشته ـ از حیث لفظ و معنی شباهت تمام دارد به شعری که یك تن از معاصران او به‌ صاحبدیوان منسوب‌داشته است[۴۲]. ازاینها گذشته وقتی درطی یك غزل‌خویش‌از بدعهدی معشوق گله می‌کند و با خشم و شکایت می‌گوید تکیه برعهد تو و باد صبانتوان کرد کەمی‌تواند مطمئن‌باشدکه منبع الهامش ـ دانسته یا ندانسته ـ یك شعر عربی‌که در جهانگشای جوینی آمده است و درطی آن شاعر عهد زنان را با نسیم صبا یکسان می‌داند[۴۳] نبوده است؟ یا وقتی‌شاعردرغزل‌مشهوری که در نسخه‌های قدیم دیوانش نیست، و با اینهمه رنگ و نشان شعر و زمان‌او را دارد، از اوضاع دگرگون زمانهٔ خویش شکایت می‌کند و از اینکه اسب‌ تازی را زیر پالان مجروح کرده‌اند و طوق زرین به‌گردن خر افکنده‌اند اظهار نفرت می‌کند ازکجاکه گوینده، همین مضمون را با آنکه در مشاهدهٔ تقلبات ایام یك مضمون کاملا طبیعی است ازیك‌قطعهٔ دیگر که نیزدرجهانگشای

آمده است[۴۴] اخذ نکرده باشد ـ قطعه‌ای که شاعر عربی‌زبان در طی آن ایام باژگونه را یاد و دنیایی را تصویر می‌کند که مثل دنیای حافظ است، مثل دنیای حافظهاست: دنیای همیشه. بدینگونه شاعر شیراز، که در این ایام با مجالس شاه و وزیر ارتباط داشت نه از تاریخ روزگار خویش بیخبر بود نه از قصه‌ها و شاهنامه‌ها. تجاهل او که دیوانش خلاف آن را ثابت می‌کند از رندی است و زیرکی. نشانه‌هایی هم در دیوان هست حاکی از آشنایی شاعر با دیوانها و کتابها. اشاره به‌یك قصهٔ کلیله ـ قصهٔ گربهٔ زاهد ـ هم نشان می‌دهد که با این کتاب آشنا بوده است[۴۵]. همچنین یك‌جا که می‌گوید: کجاست فکر حکیمی و رای برهمنی؟[۴۶] لحنش لحن کسی‌است که باکلیله آشنایی داشته است و ارتباط. از شعر شاعران دیگرهم در کلام او نشان هست و تأثیر. چنانکه در چندجا از یك قصیدهٔ معزی ـ آنجا که شاعر ایرانی مثل اعراب بیابانی ساربان را وامی‌دارد تا در دیار یار وی منزل کند و او بر ربع و اطلال و دمن زاری و از گلچهر و اورنگ و دیگران پرسش کند ـ تأثیر پذیرفته است[۴۷] و این تأثیر و شباهت را جز با فرض آشنایی شاعر با دیوان یا بعضی آثارمعزی نمی‌توان حل کرد. آشنایی با خیام از حدود تأثیر شعر گذشته است و به‌آشنایی با فکر و فلسفهٔ او منتهی شده است. در چنین حالی ذکر موارد شباهت آنها در اینجا چه ضرورت دارد؟ با آثار انوری و ظهیر هم، که دیوان هردو لااقل ازچند نسلی پیش‌ازاو در شیراز معروف بوده است و سعدی هم ـ مثل همگر و امامی ـ با شعر آنهاآشنایی تمام داشته است، ارتباط اومحقق است. چنانکه در سبك کلام هردو تمرین هم کرده است، یك دو جا از معانی انوری الهام ـ یا الهام‌گونه‌ای ـ یافته است، و چند قصیده هم به‌سبك و سیاق ظهیر سروده است با همان مبالغاتی که شعر این هر دو شاعر را از قدیم از عهد تألیف المعجم و بوستان در شیراز[۴۸] نزدکسانی که با عوالم اخلاقی آشنایی داشتند تا حدی منفور کرده بود. چنانکه خاقانی و نظامی هم از توجه او دور نمانده‌اند. بعضی غزلهایش رنگ و بوی غزلهای معدود خاقانی را دارد و لااقل یك دو جا هم هست که مصرعی را از خاقانی گرفته است با تصرف[۴۹]. از نظامی هم، که نام او را حافظ یك جا نیز در دیوان خویش یادکرده است، مخصوصاً با قصه‌های

خسرو وشیرین و لیلی و مجنون آشنایی دارد و تکرار این نامها که البته جزو مایه‌های غزل او شده است نباید بکلی بی‌وجه باشد و از روی تصادف. همین ساقی‌نامه و مغنی‌نامهٔ او، که‌لحن و وزن و مضمون اسکندرنامهٔ نظامی را دارد، گواه دیگری است بر آشنایی او با آثار نظامی. آیا دیوان او از تأثیرسنائی و عطار، دوشاعر بزرگ صوفیه، خالی مانده است، درحالی‌که دیوان او ــ با وجود نفرتی‌که نسبت به‌صوفی وصوفیه اظهار می کند ــ مشحون است ازمعانی و افکاری که تحقیق و عرفان نام دارد و سنائی و عطار از پیشقدمان آن بوده‌اند؟ تأثیر سنائی لااقل در یك غزل ملمع او هست که گفت‌وشنودی با یك معشوق عربی‌دان، غزل هردو را برای ذوق مردم امروز ما بیمزه‌کرده است‌و فضل فروشانه[۵۰]. بعلاوه دربعضی موارد دیگرهم شباهت در مضامین آنها دیده‌می‌شود و یکی‌ازمشهورترین ابیات حافظ یادآور بیتی است ازسنائی‌که همان مضمون را دارد اما چون فاقد لطف بیان حافظ است مشهور نشده است ــ هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به‌عشق[۵۱]. جایی‌که سنائی مورد توجه سعدی بوده‌است و این استاد غزل حتی بعضی افکار او را اخذ و بعضی را ردکرده است آشنایی حافظ با او نباید مورد تعجب باشد. چنانکه اشارهٔ او به این داستان که «شیخ صنعان خرقه رهن خانهٔ خمار داشت»[۵۲] و ذکری که از سر منزل عنقا و همرهی مرغ سلیمان دارد نیز در کلام او یادآور سفر مرغان است به‌سر‌منزل سیمرغ و راهنمایی هدهد که بیان آن در منطق‌الطیر عطار آمده است و اینهمه حاکی است از آشنایی شاعر با آثار عطار. از سایر عرفا هم با عراقی آشنا بوده است و هم حتی با مولوی. از عراقی حتی بتصریح نام هم می‌برد، و یك جا غزلیات عراقی را در عبارتی‌که از ایهام خالی نیست سرود خویش خوانده است. ازبعضی اشعارش نشانه‌هایی بدست می‌آید حاکی از اینکه شعر عراقی در ذهنش بی‌تأثیر نبوده است[۵۳]. چنانکه از دیوان شمس هم با آنکه نامی نمی‌برد، دربعضی موارد ظاهراً تأثیر پذیرفته است. در واقع نشان‌آشنایی با مولوی گه‌گاه در کلام او هست. نه فقط یك جا مثل او زبان بی‌زبانان را از نی می‌شنود[۵۴] بلکه در یك مورد نیز در اشارت به موی سپیدی که در بین موهایش هست طوری از «انتخاب» صحبت می کند که گویی به‌یك حکایت

معروف مثنوی نظر دارد، دربارهٔ آن یکی‌مرد دومو کامد شتاب پیش یك آئینه‌دار مستطاب[۵۵]. درچند موردهم سخنش از لحاظ لفظ یا معنی یادآور پاره‌ای ابیات غزلیات مولاناست[۵۶] و اگر یك قرن قبل‌ازوی در عهد سعدی، بدان‌گونه‌که ازکتاب مناقب افلاکی برمی‌آید غزل مولانا به شیراز رسیده باشد و سعدی یك غزل آن را به‌کسی که از وی التماس غزلی کرده بود هدیه‌کرده‌باشد[۵۷] ممکن نیست این دیوان‌کبیر، بعدازیك قرن در آن سرزمین ذوق‌وادب ناشناخته مانده باشد وکسی مثل حافظ از آن بیخبر مانده باشد. همچنین‌حافظ با دیوان‌کمال‌اسماعیل شاعر اصفهانی هم‌که بعدها اورا خلاق‌المعانی گفته‌اند انس وآشنایی داشته است، حتی بیتی از او را یك‌جا به‌عنوان شاهد تضمین‌کرده است‌که در واقع هرچند درديوان‌کمال هست از خود او نیست، ازمسعودسعد است[۵۸]. ازآن گذشته یك دومورد دیگرهم هست‌که شعر او ابیاتی از کمال را بخاطر می‌آورد هرچند شباهت همه جا حاکی از وحدت مضمون نیست اما به هرحال درخور توجه هست[۵۹].

درمحیط آن روز شیراز، که همه‌جا از در ودیوار زمزمهٔ شعر بلند بوده‌است، البته هم اشعار گویندگان عصرمعارضهٔ داعیه داران را برمی‌انگیخته‌است هم‌کلام استادان قدیم. درچنین احوالی‌که می‌تواند شعر حافظ را بی‌آنکه به‌این مایه تأثیر و نفوذ توجه نماید درك کند و تفسیر؟

# ٦

## سخن اهل دل

دوخاصیت عجیب در کلام حافظ عبارت است از تنوع و تکرار. تنوع و تکرار؛ آری، دو امر متضاد. تکرار در بعضی سخنانش هست و گویی بیشتر مربوط است به‌اندیشه‌هایی ثابت. بی بقایی عمر، ناپایداری جهان، و ضرورت کامجویی، یك قسمت از این اندیشه‌هاست. اینکه دنیا تکرار مکررات است و ازین فسانه و افسون هزار دارد یاد، اینکه چون فرجام کار جهان روشن نیست بهتراز فکرمی وجام چه خواهد بودن؟ واینکه چون آخرالامر گل کوزه‌گران خواهی‌شد پس باید حالیا فکر سبویی‌کرد و باده‌یی؛ همهٔ اینها اندیشه‌هایی است‌که شاعر را به هرجا می‌رود و به‌هرچه می اندیشد دنبال می‌کند و این است سر تکرار در کلام او. اما شاعر نیز نه تفکرش محدود است نه سیرش. با دقت در همه‌چیز تأمل می‌کند، با علاقه همه‌چیز را درك وبررسی می‌کند و از هیچ چیز سرسری نمی‌گذرد. زاهد نیست‌که فقط به دوزخ‌وبهشت خویش بیندیشد و به‌گناه و ثواب. صوفی نیست‌که همه از وحدت و حلول دم زند و ازکشف و شهود. نه‌شاعر ستایشگر است که فقط بخواهد حس تملق‌جویی یك ممدوح ازخودراضی را ارضاکند نه ندیم بذله‌گوست که تنها در صدد باشد با شوخی و لطیفه اوقات خالی یك مفتخور بیکاره را پر کند.رندی است‌که زندگی راچنانکه هست تلقی‌می‌کند ومی‌کوشد از تمام زوایا و اسرار آن سردر بیاورد. زندگی را تحقیر نمی‌کند اما برای خاطر آن نیز حاضر نیست خویشتن خویش را عرضهٔ تحقیر سازد. زندگی را نمی پرستد اما برای اندیشه‌های موهوم هم داش نمی‌خواهد آن را تباه‌کند. تنوع فکر و تنوع

بیانش از این جاست. جوش و طپش زندگی همه‌جا برایش محسوس است. در هر ذره‌ای این شوق و حرکت را حس می‌کند ــ در انسان، در گیاه و حتی سنگ. بینش عرفانی همه چیز را برای او از حیات پر می‌کند و از حرکت. دنیایی که او در آن سیر می‌کند، همه‌چیزش روح دارد و حیات. نه فقط نرگس و بنفشه دم از چشم وزلف معشوق می‌زنند ماه و سرو هم ازروی و قد او حکایت دارند. دل حساس او هم با بلبل که مثل او یك عاشق زار است همدردی دارد هم با صبا که مثل یك عاشق سر به‌کوه و بیابان نهاده است. در اشك شمع قصهٔ سوز پنهان او را درك می‌کند و در نغمهٔ چنگ پیام یك پیر منحنی را که همه از عشرت دم می‌زند و از شادخواری. دنیایی که بدینگونه آگنده از جوش حیات است آن‌قدر افقهای گوناگون در ذهن او می‌گشاید که شعرش را لبریز می‌کند از تنوع. بدینگونه تنوع یك خاصیت عمدهٔ کلام اوست و اگر تکرار نیز در آن هست چنان است که این تنوع را تباه نمی‌کند. این تکرار جویی حاکی است از یك‌اندیشهٔ ثابت ــ یك درد فلسفی. این درد فلسفی است که‌شاعر در تمام اطوار حیات باآن برخورد دارد: تزلزل زندگی و لزوم کامجویی. این چیزی است که فکر او را به سوی بن‌بست می‌کشاند ــ بن‌بست حیرت. تمام فلسفهٔ او همین‌است. فلسفهٔ یك رند واقعی که زندگی را چنانکه هست می‌نگرد ــ نه بیشتر و نه‌کمتر. شعری که جلوه‌گاه همچو فلسفه‌ای است چه خاصیتی باید داشته‌باشد؟ تنوع و تکرار. زیبایی وقبولی که مزیت عمدهٔ شعر اوست ناشی‌است از تنوع. اما تکرار آن نیزچیزی نیست که آن را بتوان عجیب خواند. البته این تکرار گه‌گاه حتی از قلمرو یك اندیشه خارج می‌شود اما غالباً تکرار حاکی است از یك فکر ثابت. درست است که هردفعه آن را با لفظ و بیان تازه‌ای می‌آورد اما رنگ تکرار که غالباً درآن هست، آن را ملال‌انگیز می‌کند و حتی لطف و زیبایی نکته‌های عاشقانه‌اش را از بین می‌برد. اینگونه مضمونها در شعر او بسیار است وگوناگون که شاید اجتناب از تکرار می‌توانست آنها را لطف و عظمت خاص ببخشد. یك‌جا، مثلا صحبت از دل‌دردمند خویش می‌کند و علاج این درد را در لب معشوق می‌جوید که رنگ و تأثیر آن برای وی «مفرح یاقوت» را به‌خاطر می‌آورد و ذوق وگونهٔ آن گلقند را[۱].

این البته نکته‌ای‌است تازه و نمونه‌ای از اظهار عشق اهل مدرسه در آن بحبوحهٔ قرون وسطی. اما تکرار ملال‌انگیز، حتی با وجود دگرگونیهایی که در آن پدید آمده است نیز چنین داروی دلپذیری را بی‌تأثیر می‌کند و بی‌لطف. جای دیگر با جلوهٔ روی معشوق احساس می‌کند که گلهای چمن نه جلوه‌ای دارند نه واقعاً حق خودنمایی. خوب، پیداست که نرگس و گل در چنین حالی وقتی بخواهند از چشم و روی معشوق دم بزنند باید واقعاً زیاده بی‌چشم و روی باشند[۲]. اما وقتی این حرف سه چهار بار تکرار شد دیگر چه لطف و تأثیری دارد؟ نفرت از سالوس و ریای زاهد او را مکرر از کوره بدر می‌برد و مکرر او را وامی‌دارد که درهر آستین زاهد صد بت پنهان پیدا کند و از هر رقعهٔ دلقش هزاران بت برافشاند[۳]. اما این نیزیك کشف تازه نیست و بیش‌ازیك بار شاعر از این کشف شگرف خویش سخن می‌گوید و بیش‌از یك‌بار می‌کوشد تاازاین راه خواننده را قرین اعجاب و حیرت سازد. بعلاوه این‌وسوسه نیز گه‌گاه به‌خاطرش می‌آید که زهد این زاهد ازکجا که در روز رستخیز از فسق یك شرابخواره مقبولتر باشد[۴]، و این وسوسه را نیز تکرار می‌کند و در غزلها چند جا بکار می‌برد. پیام چنگ‌راکه مثل هرپیرمنحنی نصیحت گفتن‌رادوست‌می‌دارد می‌شنود و دعوت به‌عشرت را در این پیام مرموز منعکس می‌بیند و این نکته‌ای تازه است که در کلام کمال خجندی[۵] هم شاید از حافظ اخذ شده‌است؛ اما اینکه حافظ بیش‌از یك‌بار آن را در غزلهای خویش می‌آورد آن‌را تا حدی مبتذل می‌کند و دست فرسود. این یك اندیشهٔ خیام‌مآبانه است که درکلام حافظ بسیار هست. اندیشه‌هایی که بوی فکر خیام می‌دهد مخصوصاً نزد او بسیار تکرار می‌شود و بعضی از آنها رنك یك فکر ثابت را دارد. رند شیراز هم مثل پیر نشابور می‌اندیشد و مکرر می‌گوید که باید عمر را غنیمت شمرد که دیگرباره ملاقات نه پیدا باشد. مثل خیام می‌گوید و با بیان دیگر حرف او را تکرار می‌کند که اگر «عشرت امروز به فردا» افتد از «دیوان قضا خط امانی» که دارد و مایهٔ نقد بقا را که ضمان خواهد شد[۶]؟ باز مثل خیام، با حیرت و شك رندانه می‌گوید که انسان از آنچه در درون پرده هست خبر ندارد و روزی که این پرده برافتد که می‌داند حال چه

خواهد بود؟ این اندیشه‌های خیامی مثل یك فکر ثابت، حافظ را آزار می‌دهد و عبث نیست که مخصوصاً آنها را مکرر بیان می کند و با بیانهای گوناگون. در این موارد مثل این است که شاعر رسالتی را حس می کند، می‌خواهد پرده‌هایی را بدرد و رازهایی را برملاکند. از این‌رو تکرار مضمون را اینجا عیب نمی‌شمرد و باجرئت و تأکید برآن حرفهای واعظان انگشت می گذارد. این اندیشه‌ها حاصل کشف و تجربهٔ باطنی یك رند است. نه قصه است که تکرارش ملال‌انگیز باشد نه اندرزکه بازگو کردنش به سرزنش بماند. با اینهمه این گرایش به‌تکرار تنها در مضمون و اندیشه نیست. نه‌فقط در قافیه و ردیف شاعر گه‌گاه به‌تکرار می گراید بلکه دربعضی موارد هم‌مصرعها را بی‌هیچ فزود وکاست تکرارمی کند، هم‌آنچه را ازدیگران به‌تضمین می گیردمکرر می‌آورد. کاروان رفت و تودرخواب وبیابان در پیش. این یك مصرع سعدی است و حافظ دوجا و درطی دو غزل این مصرع را به‌تضمین آورده است[۷]. تو خود چه لعبتی‌ای شهسوار شیرین‌کار این یك مصرع از خود اوست اما دو جا و در دو غزل آن را آورده است[۸]. در چند مورد نیز یك مصرع با اندك اختلاف در دو یا چند غزل آمده است و این تکرار که به اصالت کلام شاعر لطمه می‌زند سخن او را مناسب‌کرده است برای فال ــ که حرفهای مکرر و یکنواخت به‌آن تنوع می‌بخشد و قبول.

با اینهمه، حرفهای تازه، مضمونهای بیسابقه، و اندیشه‌هایی که رنگ اصالت و ابتکار دارد درکلام او همه‌جا موج می‌زند. حتی عادیترین اندیشه‌ها نیز در بیان او رنگ تازگی دارد. این تازگی بیان، در بعضی موارد نتیجهٔ یك نوع صنعتگری مخفی است. مناسبات لفظی البته شعر وی را رنگ ادیبانه می‌دهد وآشنایی با لغت و علوم بلاغت وی را دراین‌کار قدرت بیشترمی‌بخشد. مراعات نظیر هم لطف وظرافتی به‌کلام او می‌افزاید. وقتی بخاطر می‌آورد که زلف معشوق را عبث رهاکرده است این را یك دیوانگی می‌بیند وحس‌می‌کند که با چنین دیوانگی هیچ‌چیز برای او ازحلقهٔ زنجیر مناسبتر نیست. باچه قدرت و مهارتی این الفاظ را دریك بیت آورده است! جایی‌که از دانهٔ اشك خویش سخن می گوید به‌یاد مرغ وصل می‌افتد، وآرزو می کندکه کاش این

مرغ بهشتی به‌دام وی افتد. یك‌جا درخلوت یك وصل بهشتی از معاشران می‌خواهد، گره از زلف یار بازکنند وبه‌مناسبت زلف یار که درتیرگی وپریشانی رازناك خود به‌یك قصه می‌ماند- ازآنها در می‌خواهد تا شب را با چنین‌قصه‌ای درازکنند. آیا همین زلف یار به‌یك شب نمی‌ماند - به‌یك شب خوش؟ درست‌است که شب را یك قصه کوتاه‌می‌کند اما با یك چنین قصه‌ای‌که خود رنگ شب و آشفتگی شب را دارد می‌توان یك‌شب خوش را درازکرد[۹]. مناسبت زلف وقصه در شعر حافظ مکرر رعایت شده است وظاهراً آنچه درهردو هست ابهام و پریشانی است. حافظهٔ کم نظیری که تداعی معانی را در ذهن او به‌شکل‌معجزآسایی درمی‌آورد وسیلهٔ خوبی است برای صنعت‌گرایی او. با اینهمه مواردی هم هست‌که این صنعت‌گرایی روح شعر را درکلام او خفه می‌کند. از جمله وقتی از تاب آتش دوری وجود خود را غرق عرق می‌بیند به‌یاد معشوق می‌افتد - اما به‌یاد عرقچین‌او![۱۰] وقتی دیگر که چشم مخمور معشوق را درقصددل خویش می‌بیند در وجود وی‌یك ترك مست می‌یابد که‌گویی میل کباب[۱۱] دارد - کباب دل‌که یك مزهٔ معمول بوده است برای شرابخواران قدیم: کباب جگر! درست است که این مضمونها درآن ایام به‌قدر امروز عاری از ذوق و ظرافت به‌نظر نمی‌رسیده است، اما به هرحال افراطی بوده است در رعایت نظیر. در هرحال این افراط در صنعت‌جویی گه‌گاه شعر اورا از لطف و جلوه می‌اندازد. فی‌المثل، دریك غزل‌که «خجند» در قافیهٔ آن جایی می‌توانداشت، نام خجند شاعر را به‌یاد خوارزم می‌اندازد، و ترك خجندی‌که لفظ ترك را به‌خاطر وی می‌آورد، و این همه در دستگاه شعر سنتی این اندیشه را برای وی در قالب وزن می‌ریزد‌که: حافظ چو ترك غمزهٔ ترکان نمی‌کنی...شنونده انتظار دارد جزایی بسیار سخت برای این بازیگوشی شاعر مقررشود، اما چون حکایت قافیه است و مناسبات لفظی، فقط می‌شنود: دانی کجاست جای‌تو خوارزم یا خجند[۱۲]. بیشك شاعر نمی‌خواهد خوارزم یا خجند را واقعاً یك جای وحشتناك جلوه دهد وچگونه ممکن است سرزمینی که معدن خوبان وکان حسن محسوب است، جایی چنان وحشت‌انگیز تصویر شود. اما این نیز یك ظرافت جویی رندانه است‌که انسان را درست به‌چیزی تهدید کنند‌که نیل‌بدان

کمال مطلوب اوست. بعلاوه وقتی خـوارزم و خجند سرزمین غمزه و جلوهٔ خوبان است رفتن به‌آنجا دردی را از شاعر نظرباز که نمی‌تواند غمزهٔ خوبان را ترك نماید دوا نمی‌کند. اما چه باید کرد؟ صنعت‌نمایی‌است و شاعر نمی‌تواند از آن خودداری کند. مکرر اتفاق افتاده است که رعایت صنعت شعر خوب را از جلوه می‌اندازد با اینهمه گه‌گاه نیز صنعت در نزد او همچون وسیله‌ای‌است برای نیل به‌کمال ـ کمال فنی.

صنعت عمدهٔ او ایهام است ـ نوعی تردستی زیرکانه که شاعر در آن با یك تیر دونشان می‌زند ویك لفظرا چنان بکار می‌بردکه خواننده معنی نزدیك آن را به‌خاطر می‌آورد درحالیکه مراد شاعر یك معنی دورتر است یا عکس و یا هردو. ازجمله وقتی در بیان اندوه و نامرادی عاشقانهٔ خویش می گوید زگریه مردم‌چشم نشسته درخون است خواننده خوب درك می کندکه ازلفظ مردم مراد شاعر مردمك چشم است، مردم چشم اما وقتی در مصرع بعد می‌خواندکه شاعر با لحنی آگنده از عتاب و شکایت می گوید: ببین که درطلبت حال مردمان چون است یك لحظه در تردید می‌افتدکه مقصود کدام مردمان است. درست است‌که مصرع اول خیلی زود خاطر خواننده را توجه می‌دهد که مراد مردمان چشم است ـ مردمان چشم عاشق‌که در خون نشسته‌اند. شاعر البته مـی‌خواهد رأفت و رقت معشوق را بـا نشان دادن چشم خونین‌گریـان خویش جلب کند اما با این صُنعت در واقع هم چشم خونبار خود را بـه رخ معشوق مـی‌کشد هـم در یك آن بـا یك چشم بندی تـردستانه صورت حالی از همهٔ مردمان عاشقی‌کشیده و در خون نشسته را به‌پیش چشم او مـی‌آورد و اینجاست‌که بیان او واقعاً دوپهلوست ـ هم معنی دور را درنظر دارد هـم‌معنی نزدیك را. درکلام حافظ این ایهام رندانه بسیار است و دیوان او پر است از حرفهای دوپهلو که شوخی و ظرافت کم‌نظیری آنها را از شیوهٔ ایهام هرشاعر دیگر جدا می کند و ممتاز.

شوخی و ظـرافت دربعضی مـوارد از مختصات بیان اوست. متلکهای زیرکانه‌که شادی و شیرینی آنهاگه‌گاه ازنیش یك طنز گزنده به زهر تلخی آلوده است رنگ خاصی به‌لطیفه‌های او می‌دهد. هوش قوی که لطافت بی‌شایبهٔ

شوخی را می‌کشد در بعضی موارد این‌متلکهای کوتاه را مثل نیشتری زهرآلود می‌کند که روح ساده و شادمان از آن لذت نمی‌برد اما هوش تند که با زهر اینگونه تلخیها معتاد است از آن حداکثر لذت را می‌برد. بدینگونه است که متلکهای او، مثل نیشخندهای ولتر* و آناتول‌فرانس** بیشتر با هوش طرف است تا با روح. در واقع همین هوش است که هدف طعنه را درك می‌کند و از طنز او یك حربه می‌سازد که مخصوصاً ریا را که حافظ به‌آن اعلان جنگ داده است، اما خودش لامحاله گه‌گاه ازآن خالی نیست، بسختی سرکوب و مقهور می‌کند. این شوخی و ظرافت در ابیات او جای جای هست. اما مخصوصاً رنگ خاصی به‌سؤال و جوابهای او می‌دهد ـ سؤال وجوابهای او با معشوق، با مدعی، و با زاهد ملامتگر. در بعضی‌موارد عذر آوردنهایش ـ عذرهای بدتراز گناه ـ که رنگ «حسن تعلیل» دارد، حاکی است از این شوخیهای لطیف ونیشدار. از جمله یك‌جا می‌خواهد عذری‌بیاورد، عذر برای‌آنکه رشتهٔ تسبیح زهدش پاره‌شده است. اما ذوق لطیفه‌گوی‌اوعذری که برای این امر پیدا می‌کند این است‌که بگوید دستم در دامن معشوق بود آن هم نه معشوق خانگی، معشوق بازاری که شاعر از وی به ساقی سیمین‌ساق تعبیر تواند کرد[۱۳]. لطف شوخی‌اینجاست‌که همهٔ سنتها را درهم‌می‌شکند، همهٔ قیدها را بر هم می‌زند و از این همه می‌خواهد عذری بتراشد برای یك ترك اولیٰ‌که احتیاج به عذرخواهی هم ندارد. در گفت‌وشنود با معشوق این بذله‌گویی با نوعی حاضرجوابی توأم است، گاه از جانب معشوق و گاه از جانب شاعر. البته مواردی هست که لحن ایهام‌آمیز فهم لطف و ظرافتی را که در این حاضرجوابیها هست دشوار می‌کند از جمله یك جاکه می‌خواهد معشوق کناره‌جویی را به‌صحبت و عشرت دعوت‌کند با ایهام از وی می‌خواهد که او هم مثل نقطه‌ای به‌میان‌دایره بیاید، و بعد هم از زبان او به‌خودش‌جواب می‌دهد که «ای حافظ این چه پرگاری»[۱۴] است؟ ولطف ایهام وی در این لفظ «پرگار» که مجازا در زبان حافظ به‌معنی حیله و نیرنگ نیز به‌کار می‌رود

* Voltaire. ** Anatole France.

وقتی درست مفهوم تواند شد که خواننده توجه کند نه فقط می‌خواهد بگوید که آخر این دایره‌ای که هست با کدام پرگار درست شده است، بلکه نیز می‌خواهد با خنده و با لحن عامیانه‌ای که حذف «است» در آخر سؤال نیز آن را اقتضا دارد، سؤال کند که ای حافظ باز این چه پرگار تازه‌ای است؟ با اینهمه حاضر جوابیهای او غالباً چنان نافذ وقوی است که در بیشتر موارد بی‌پرده و بدون تأمل بسیار لطف و ظرافت آنها معلوم می‌شود. وقتی معشوق بهانه‌جوی را می‌خواهد تهدید به فراق کند با بیقیدی رندانه‌ای به وی می‌گوید که ز دست جورتو آخر ز شهر خواهم رفت. اما معشوق با بی‌نیازی شانه‌ها را بالا می‌اندازد و رندانه جواب می‌دهد «که حافظ برو که پای تو بست؟»[۱۵] یك جابازبان یك بازاری از معشوق بوسه‌ای «حواله» می‌خواهد و معشوق که مثل او با این زبان آگنده از وعده و دروغ آشناست رندانه مثل یك سوداگر کهنه‌کار می‌پرسد: کیت با من این معامله بود[۱۶]؟ جای دیگروقتی معشوق را می‌بیند که با یك تملق ریشخندآمیز خنده‌ای می‌کند ومی گوید: که حافظ غلام طبع توأم، شاعر رند با حالتی که دیرباوری و بی‌اعتقادی درآن به‌هم آمیخته است سری تکان می‌دهد ومی گوید: ببین که تا به چه حدم همی‌کند تحمیق![۱۷] حتی وقتی می‌خواهد از شاه تقاضاکند تقاضایش گه‌گاه رندانه است وظریف. می گوید سالهاست ساغرم از باده تهی است .اماشاهدی که‌براین ادعا می‌آورد جالب است ــ محتسب[۱۸]. چه‌کسی بهترازمحتسب می‌تواند این دعوی را در محضر سلطان تصدیق کند، و یك رند چه‌کنایه‌ای ظریفتر از این برای تقاضا می‌تواند به‌کاربرد؟ حاضر جوابیهای اوگه‌گاه رنگ تغافل دارد وآکنده است از ظرافت رندانه. وقتی معشوق قصد جدایی دارد شاعرمحجوب با بیم و وحشت زیرلب زمزمه می کندکه «آه از دل دیوانهٔ حافظ بی‌تو» اما معشوق که خوب می‌داند این دیوانگی عاشق ازکجا ناشی است خود را به‌نادانی می‌زند و با خنده‌ای که راز او را فاش می‌کند زیر لب می‌پرسد که دیوانهٔ کیست[۱۹]؟ اینجامعشوق با بی‌اعتنایی وسرگرانی ازپهلوی وی می گذرد، شاعر آهسته از وی می‌خواهد که به‌عهد دوستی وفاکند. معشوق مثل اینکه تقاضای او را نفهمیده باشد جواب می‌دهد که آقا، اشتباه گرفته‌اید «دراین‌عهد

وفا نیست.»[۲۰] ایهامی که در لفظ «عهد» هست شعر را از لطف بیمانندی سرشار می کند. این نکته سنجیهاست که به سؤال و جوابهای وی ظرافت خاص می - بخشد. یك جا از پیر میکده می‌پرسد که راه نجات چیست؟ پیر جام می را می‌خواهد و سپس مثل اینکه تازه سؤال وی به گوشش خورده باشد بی تأمل می گوید: عیب پوشیدن[۲۱]. سؤال و جواب رندانه‌ای است. آدم به‌یاد سؤال و جواب ابوسعید مهنه می‌افتد و دلاك حمام که از شیخ معنی جوانمردی را پرسیدو او به‌وی، که شوخ‌شیخ‌را پیش‌روی اوآورده بود، جواب‌داد که‌جوانمردی شوخ خلق پنهان کردن است و به‌روی‌آنها نیاوردن[۲۲]. پیر میکده نیز، درست وقتی رازپوشیدن را برای شاعر راه نجات می‌خواند که یك راز پوشیدنی را پیش او برملا می کند.

تشبیهات مخفی که درشعر حافظ هست به‌صنعتگریهای ظریفانهٔ او رنگ یك تردستی رندانه می‌دهد و انسان را از لطف و ظرافت آن به حیرت می - اندازد. درست است که بسیاری تشبیهات او عادی و ساده است اما درپاره‌ای از آنها شیوهٔ بیانی هست ورای شیوه‌های عادی. فی‌المثل وقتی می‌خواهد زیباییهای سراپای معشوق را برشمرد، چون ازهرچه مبتذل و عادی است‌نفرت دارد مثل آدمهای معمولی به‌وی نمی گوید که چشم تومثل نرگس است و حتی نمی گوید چشم تودر زیبایی نرگس را ازمیدان بدر می کند، می گوید به‌یك کرشمه که نرگس به‌خودفروشی کرد فریب چشم تو صدفتنه درجهان‌انداخت نمی گوید رفتار تو از سروخرامان زیباتر است و چالاکتر ، می گوید سرو سرکش که به قدوقامت خود می‌نازید وقتی قامت و اطوار ترا دید، پیش رفتار تو پا برنگرفت از خجلت[۲۳]. این طرز تشبیه غیر مستقیم ساده‌ترین افکار او را هم حالتی اسرار آمیز و آمیخته با لطف و عظمت می‌بخشد که در کلام دیگران تا این اندازه نیست. از اینجاست که جامی - یك شاعر سخن‌شناس قدیم که یك نسل بعدازمرگ وی بدنیا آمد - می گوید «اکثر اشعار وی‌لطیف ومطبوع است وبعضی قریب به‌سرحد اعجاز.» همین لطف اعجازآمیز است که سبب می‌شود، جریان ژرف و آرام شعر وی خواننده را مثل یك پرکاه همراه می‌برد - به‌دنیای رندان، به‌دنیای عشق و شراب که در آن همه چیز انسان

را مست و بیخود می‌کند و همه‌چیز به دور سرانسان می‌چرخد.

در دیوان حافظ شعر از هردستی هست: قصیده، غزل، قطعه، مثنوی، و رباعی. اما به‌قصیده چندان علاقه‌ای نشان نداده است و چند قصیده هم که دارد تمرینی است در سبك وشیوهٔ ظهیر و کمال اسمعیل. با اینهمه‌شاعر ظاهراً خیلی زود کار قصیده‌سرایی را ترك کرد و جز یك دوبار درعهد شاه شجاع وشاه‌منصور به‌آن شیوه بازنگشت[۲۴]. چراکه خیلی زود دریافت‌که غزل نیز برای بیان همان مقاصدکه در قصیده بکار است آمادگی‌کافی دارد. درست است که ممدوح را به لفظ معشوق یادکردن، نزد شاعران دیگر بیسابقه نبود اماآنگونه که حافظ آن را بکار می‌برد تجددمحسوب می‌شد. درهرحال حافظ‌که با وجود ارتباط با شاه و وزیر تقریباً قصیده راکنار گذاشت، توانست در غزل مطالب قصیده را بگنجاند و در عین‌حال از طول و تفصیل ملال‌انگیز آن هم بکاهد تا بتواند برای آن بازار مناسب بدست آورد. البته مضامین و افکار غزلی هم ممدوح را بیشتر جلب می‌کرد تا مبالغات بیحاصل قصاید. از این‌رو قسمتی از غزلهای شاعر به مدح، مرثیه، تقاضا، یا حسب حال مقصور شد و در بعضی موارد همان لحن پرطنطنه و پوچ قصاید، غزل وی را رنگ فریبنده داد. مثلا در پایان یك غزل به معشوق- که در واقع ممدوح است - پیام می‌دهدکه حاجب در خلوتسرای خاص را بگو که فلان زگوشه‌نشینان خاك درگه ماست و اگرچه بصورت ازنظر ما محجوب است همیشه درخاطرمرفه ما جای دارد،از این رو اگر بسالی وقتی دری زند بگشای که عمری است تا او مشتاق دیدار ماست[۲۵]. کدام فکر شاعرانه در این عبارتها هست؟ تمام مطلب‌که شایستهٔ یك قصیدهٔ مدحیه است، چیزی نیست جز یك خواهش نیازمندانه - خواهش یك ستایشگر محتاج از یك ممدوح بلند پایه، که با تضرع و نیاز از وی اجازهٔ زیارت می‌خواهد. با اینهمه طنطنهٔ بیان و موسیقی لفظ بقدری است که انسان خیلی دیر توجه می‌کند که با یك مضمون عادی، پیش پا افتاده و حتی غیر شاعرانه‌سروکار دارد. آیا بعضی مسامحات لفظی و معنوی در این اشعار نیست؟ البته هست. نه‌فقط آن‌عیب که قافیه سنجان «ایطاء» می‌گفته‌اند درآن دیده می‌شود[۲۶] بلکه تکرار بعضی معانی هم درآن فراوان است، بعلاوه از مسامحات لغوی و

دستوری نیز گه‌گاه خالی نیست. چنانکه یك جا می گوید: ما را ز منع عقل مترسان و می بیار وبلافاصله در دنبالش می‌افزاید: کان شحنه در ولایت ما هیچ‌کاره نیست ـ یعنی در واقع معزول است و هیچ کاره. جای دیگر رفیق پارساخویی را یك نصیحت رندانه می کند و می گوید: گر از آن آدمیانی‌که بهشتت هوس است عیش باآدمیی چند پریزاده کنی بدینگونه‌آدمیان پریزادهٔ این جهان را از آنچه در بهشت برای عیش آدمیزاده‌ها وعده داده‌اند برتر می‌شمارد اما فراموش می کند که می‌بایست گفته باشد گرازآن آدمیانی که بهشتشان هوس است. تنگی مجال وزن اینجا شاید عذر خواهش باشد و در مورد هیچ‌کاره هم وجهی می‌توان یافت[۲۷]. یك جا هم وقتی انسان در یك غزلش می‌خواند: یارب این بچهٔ ترکان چه دلیرند به خون[۲۸] شك نمی کند که مراد بچه‌های ترکان است اما این اندازه مسامحه، کلام کسی مثل حافظ را درخور ایراد نمی‌کند. بهرحال کلام او غالباً چنان به اوج سبك والا ـ نمط عالی[۲۹] ـ می گراید که این‌گونه مسامحات لفظی به‌عظمت آن لطمه‌ای نمی‌زند. جاهایی هم هست که حتی همان مبالغه‌های عجیب و اغراقهای ناپسند که شعر امثال انوری و ظهیر را درنظر دوستداران اخلاق و انسانیت نامقبول می کند، در غزلهای وی‌نیز هست چنانکه در یك‌غزل که راجع به شاه یحیی می گوید[۳۰] بقدری حرفهای گزاف در بیان می‌آورد که خواننده از مبالغات وی بی‌اختیار ناراحت می‌شود وحتی شاید ازشعر و شاعری متنفر. اما لااقل این خوشحالی را دارد که کلام شاعر یك قصیدهٔ طولانی نیست غزل است و خوشبختانه کوتاه. بعضی غزلها نیزهست که با خطاب شروع می‌شود ـ خطاب به‌ممدوح، و انسان تعجب می کند وقتی‌این‌رندجهانسوز رانیزمی‌بیند که مثل انوری و ظهیرحرفهای اغراق‌آمیز برای ممدوح می گوید و یا مثل عبید زاکانی به یك امیر محلی باکرنش وتعظیم می گوید: خسروا گوی فلك در خم چوگان تو باد! معهذا غزل او همه از این‌گونه نیست و آنچه نیز مایهٔ شهرت و قبول اوست نه این غزلهاست،غزلهای عاشقانه است خاصه وقتی‌که سرشار باشد ازعرفان و انسانیت واقعی. این غزلها البته‌کوتاه است اما آکنده از شور و حیات. در غالب این غزلها این نیز هست که به‌یك موضوع اختصاص ندارند هر بیتی از آنها برای

خود شعری است مستقل. این معنی هرچند مخصوص حافظ نیست اما برای او گویی نوعی التزام است و قاعده. در واقع اقتضای مقام هم در غزل تاحدی همین است. چون برخلاف قصیده، در غزل شاعرگویی قصد معین ندارد. هدف او نه مدح است نه هجا نه فخر است نه رثا. می‌خواهد با معشوق راز و نیاز کند، با خیال او که دایم پیش چشمش هست گفت و شنود کند و جایی که مقام راز و نیاز عاشقانه است مقتضی جربحث نیست ونمی‌شود که گوینده یك مطلب را بگیرد و دنبال کند، از آنکه این شیوه هم‌موجب ملال است وهم بسا که منجر شود به‌دلخوریها و ناخرسندیها. از این رو شاعر که از رموز عاشقی آگاه است در چنین مقام از هر در سخنی می گوید اما توقف نمی کند، عتاب می کند اما زود می گذرد، تملق می گوید اما در آن ابرام نمی کند، شکایت می‌راند اما دنبالش را نمی گیرد و سعی می کند در فرصت گرانبهایی که با معشوق یا با خیال او گفت و شنود دارد دایم یك موضوع معین را دنبال نکند و در تغییر موضوع همیشه موضوع تازه‌ای برای گفت و شنود خویش با او پیدا کند. از این روست که غزل وی مثل یك گفت و شنود عاشقانه آگنده است ازاندیشه‌ها واحساسات گوناگون، مثل قصیده نیست که تمام یا قسمت عمدهٔ آن وقف باشد برمطلب معین و مقصد معلوم، و همین نکته است که غزل حافظ را ـ به‌مثابهٔ غزل خالص ـ نزد عام وخاص چنان مقبول کرده است که حتی تنگ حوصله‌ترین مردم هم به‌آن علاقه می‌ورزند ودر دوره‌ای که قصیده حتی برای ساده‌لوح‌ترین دوستداران تملق هم دیگر چنگی به‌دل نمی‌زده است، غزل حافظ می‌توانسته است کار آن را نیز انجام دهد.

در غزل او البته پست و بلند هست و کدام شاعر هست که در سخنش پست و بلند نباشد؟ وی، آنگونه که از مقدمهٔ جامع قدیم دیوانش بر می‌آید، در زندگی خویش دیوانش را جمع نکرد تا به ذوق و سلیقهٔ خود هرچه را نمی‌پسندید از آن شمار خارج کند. این دیوان را بعد از او جمع کرده‌اند والبته آنچه را یافته‌اند یا آنچه را خواسته‌اند و پسندیده‌اند در آن میان وارد کرده‌اند. با اینهمه در همین مجموعه پست و بلند هست و خوب و بد. ازآنکه شاعر است و حالی که دایم درتبدل‌وتغیر است دمی پیداو دیگر دم نهان است

پیدایش آراستگی وزیبایی ادیبانه را سبب می‌شود و نهان بودنش حالی دیگر دارد و ذوقی وصف نکردنی. از آن گذشته هر شعر و هر فکرمناسب بوده‌است با مجلسی خاص، مجلسی‌دیگر: مجلس عارفان، مجلس زاهدان، مجلس‌رندان، مجلس امیران، مجلس اهل مدرسه، مجلس اهل خرابات، مجلس اهل دیوان و مجلس اهل بازار که شاعر بیش و کم با همهٔ آنها رفت وآمد وگفت وشنود داشته است. حافظ اندر مجلسی بوده است و دردی‌کش در محفلی و همه جا با خلق صحبت داشته است یا سنعت[۳۱]. شك نیست که در هر مجلس جای سخنی هست و هر سخنی جایش مجلسی و از این روست که در بین غزلها و حتی ابیات غزلهای شاعر مراتب هست و تفاوتها. غزلها هست که ابیاتشان نمونهٔ واقعی کلام والاست، از حیث لفظ و معنی. غزلها و ابیاتی هم هست، نه‌بسیار، که ورای آهنگ و موسیقی لفظ هیچ عمق وقوتی ندارد. تمام آنها مضمونهای پیش پا افتاده است با سؤال و جوابی خالی از هر نوع لطف و مزه[۳۲]. آیا اینگونه غزلها آثار دورهٔ جوانی و تازه‌کاری اوست؟ خوش‌آهنگی الفاظ و انسجام عبارات که غالباً حتی در این‌گونه غزلهای نادر نیز هست این احتمال را رد می‌کند. در این‌صورت شاید بتوان گفت در این‌گونه غزلها شاعرموافق ذوق وفهم یاران ساده‌ـرندان و بازاریان ـ سخن گفته است. نه مگر بازگه‌گاه از همین رندان و بازاریان و از هشیاری و زیرکی و بیباکی آنهادر غزلهای خویش سخن گفته است وگستاخی و رندی‌آنهارا به‌سر شیخان وزاهدان گزاف‌گوی ریاکار مدرسه و خانقاه کوبیده است؟ سرآنکه دیوان او، بعدها حتی‌در بین همین طبقات هم نفوذکرده است و به‌کتبخانهٔ اهل مدرسه منحصر نشده‌است وجود همین اشعار است که در عین حال وجودشان مدخلی است برای طبقات عامه که از آن وارد به‌دنیای نامحدود حافظ شوند و دنیای معانی بلند او.

شعر خوب که «قبول خاطر و لطف سخن» نشان آن است در نظرحافظ ورای صنعتگری است. بیش از هر چیز طبع روان لازم دارد و حال مناسب. آنکه بیهوده دم از استادی می‌زند صنعتگر است اما طبع روان ندارد. قوهٔ شاعره لازم است که منشأ الهام شاعر همان است[۳۳] و خاطری هم که حال مناسب ندارد نمی‌تواند شعر خوب بسراید ـ کی شعر ترانگیزد خاطر که‌حزین

باشد. باری یك خاصیت که شعر او را لطف وطراوت خاص می‌بخشد علاقه‌ای
است که شاعر به‌الفاظ محاوره، وتعبیرات وکنایات عوام دارد. یك‌جانیزوقتی
درصدد است مدعی را که نمی‌تواند بفهمد برای چه شاعر می‌خواهد سرش را
به خاك در میکده‌ها تسلیم نماید نفی و تحقیر نماید می گوید برود سرش را به-
خشت بزند و این تعبیر با آنکه در زبان ادب هم بی‌سابقه نیست[۳۴] در کلام
او چون با لحن بیقیدانهٔ «سرتسلیم من و خاك در میکده‌ها» همراه می‌شود
رنگ محاورهٔ عامیانه را منعکس می کند چنانکه وقتی نیز از اینکه «فرشته
عشق نداند که چیست» به‌یاد آدم و عشق‌آشنایی او می‌افتد می‌خواهد به‌رسم
«مردان ادیب»[۳۵] برخاك آدم جرعه ریزی کند: جرعهٔ شراب. اما یك احتیاط
یا یك ادب که شاید به‌پاس «صفی» بودن‌آدم به‌ذهنش می گذرد وی را وامی‌دارد
تا به‌همان شیوه که در زبان عوام گه‌گاه می گویند فلانی شکر خورد و مراد
چیز دیگر است وی نیز درحالی‌که جز به‌جرعهٔ شراب نمی‌اندیشد از روی
شوخ طبعی و بالحن یك محاورهٔ عامیانه اندیشهٔ خود را بدین‌گونه به‌بیان در
آورد: بیار جام وگلابی به‌خاك آدم[۳۶] ریز این تعبیرات مربوط به محاورهٔ
عوام گه‌گاه کلام او را مثل آنچه در سبك هندی رایج است، جلوه‌ای از لحن
اهل بازار می‌دهد. از جمله وقتی از شراب خانگی صوفی که محتسب ازوجود
آن چیزی نمی‌داند تعبیر به‌«جنس خانگی»[۳۷] می کند، یاآنجاکه به‌وسیلهٔ صبا
به‌جوانان چمن، آن‌گونه که درمحاورهٔ عصر وی معمول بود به جای عرض
ارادت، «خدمت» می‌رساند[۳۸] لحن سخن وی طراوت‌کلام عامیانه دارد چنانکه
وقتی نیز باتردید می گوید که می‌ترسم در روز بازخواست نان حلال شیخ ازآب
حرام ما «صرفه» ای نبرد با این «صرفه»‌ی بازاری در واقع به‌شیخ طعنه‌می‌زند
که اهل معامله است، اهل حقیقت نیست[۳۹]، و این گرایش به‌زبان عوام همیشه
طراوت یك زبان زنده و بالان را به‌بیان او می‌دهد. وی این‌گونه الفاظ و
تعبیرات را با چنان لطف و زیبایی در شعر خویش می‌آورد که خواننده سادگی
و ابتذال الفاظ را فراموش می کند. یك جا مثلا می گوید: شراب وعیش نهان
چیست‌کار بی‌بنیاد. بعدبا تهور رندانه‌ای که ازبیان جاندار وپرقوت عوام نیرو
می گیرد اضافه می کند: زدیم برصف رندان هرچه باداباد. در این «زدیم» و

«هرچه باداباد» لطفی که هست ناشی‌است‌از همین عامیانه بودنشان. جای دیگر می‌خواهد نشان دهد که عارف تاچه‌حد ازصوفی و زاهد زرنگتراست می‌گوید، فرصت جویی را ببین‌که تا فتنه در عالم افتاد، عارف به‌جام می‌زد واز غم کران گرفت. تمام فرصت طلبی و چالاکی رندانهٔ عارف را در همین لفظ«زد»مجسم‌کرده است که از محاورات عامیانه گرفته است. این نیز که از زندگی عامه‌گه‌گاه مایهٔ الهام می‌گیرد، ازکبوترومضراب حرف می‌زند، به فال وقرعه اشاره‌می‌کند، یا از شیشه بازی سرشک سخن می‌گوید[۴۰] خود جلوه‌ای از همین علاقه به‌زندگی عوام است اما ذوق خاصی که وی در طرز استعمال الفاظمحاوره نشان می‌دهد مزیت‌خاصی به کلام او می‌بخشد. این‌کاری است که در آن‌روزگاران کمتر مورد توجه شاعران می‌شده است و نکته اینجاست‌که سخن حافظ را، با آنکه ادیبانه و تهذیب یافته است، این‌گونه الفاظ بی‌اندام نکرده سهل است جلوه و رونقی تازه داده است. بعلاوه، حافظ باسادگی و بیقیدی یك رندگه‌گاه از عقاید ورسوم عامیانه هم برای بیان افکار خویش کمك می‌گیرد. چنانکه‌گاه از مضراب وکبوتر یاد می‌کند[۴۱]، گاه از خوان یغماکه چراگاه حرص‌ترکان بوده است[۴۲] سخن می‌گوید، وقتی ازکاغذین جامهٔ مظلومان حرف می‌زند[۴۳]، گاه از دوختن چشم باز شکاری الهام می‌گیرد[۴۴] و گاه با فال واختر طالع خود را سرگرم می‌کند[۴۵]. گمان دارم او اولین شاعر نام‌آوری است که در ایران پایهٔ آن چیزی را نهاد که بعدها سبك هندی خوانده‌اند و بعدازقرنها شعر را از حلقهٔ ادبا و مجمع علما به مجلس بازاریان و محفل رندان‌کشانید و همه را ازآن ذوق و لذت بخشید. شاید همین نکته بود که شعر وی را، خاصه آنچه مربوط به شراب و مستی بود، در ذائقهٔ طبع بعضی از قدما ذوق شعر نزاری قهستانی می‌داد اما جامی‌که این حرف را می‌زندنمی‌دانم لطف بیان و عمق فکر حافظ را درکدام شعر نزاری یافته است؟

شهرت و قبولی‌که غزلهای حافظ یافته است البته همه مدیون فکر بلند و اندیشهٔ انسانی او نیست، شیوهٔ مطبوع زبانش نیز در این نام و آوازهٔاوسهم و تأثیر بسیار دارد. عبث نیست‌که بعدازقرنها، زبان شعر حافظ هنوزهمان‌زبان شعر ماست. سنتهای غزل ــ که هنوز در شعر امروز ما هست ــ قسمت عمده‌اش

به‌حافظ مدیون است. حتی قسمتی از شعر نو امروز ما نیز آنچه در ترکیبات و استعارات خویش به شعر و زبان حافظ مدیون است از آنچه به‌احساس و اندیشهٔ اروپایی، به بودلر* ورلن**، مالارمه*** و امثال آنها مدیون شده‌است کمتر نیست. در واقع بعداز قرنها درزبان حافظ‌الفاظ و تعبیراتی که‌امروز منسوخ یا کهنه به نظر آید اگر هست انگشت شمار است، تعبیرهایی چون «گفتهٔ سخن»[۴۶] یا «بادهٔ مست»[۴۷] البته غریب هست اما عنوان مهجور ومنسوخ بر آنها صادق نیست چراکه این ترکیبات هرچند چندان مأنوس به‌نظر نمی‌آیند اما نشانی دارند از نوعی ظرافت‌شاعرانه که می‌تواند بین سخنی که«گفته» هست با آنچه «نگفته» می‌ماند تفاوت بگذارد و وقتی هم از بادهٔ مست سخن می‌گوید نه فقط نظر به بادهٔ مستان‌که آن را در مرد افکنی آزموده است دارد بلکه در عین حال خود باده را هم که‌معطی مستی است، مثل مولوی[۴۸] ازآنچه عطای اوست‌بی‌بهره نمی‌داند. اما وقتی می‌گوید: «دل خرابی می‌کنددلدار را آگه کنید»[۴۹]، با آنکه این تعبیر شاید امروز نیشخندی بربعضی لبها براند خرابی دل شاعر را همه دانند چیست وازکجاست و حافظ تعبیر دل ویران‌هم داردکه در این مورد رفع شبهه‌کند. دعای «جان درازی» هم‌که برای طول عمر به‌کار می‌برد هرچند امروز غریب به‌نظر می‌رسد اما باز مفهوم است و در کلام قدما نیز سابقه دارد چنانکه‌نظامی نیز یك جا همان تعبیر را به‌کاربرده‌است[۵۰] تعبیر فروکش کردن هم، در آنجاکه می‌گوید: دل گفت فروکش کنم این شهر به بویش، هرچند امروز تا حدی غریب به‌نظر می‌آید بی‌سابقه نیست و از جمله درکلام عبیدزاکانی هم نظیرش‌هست[۵۱]. پاره‌ای از این گونه‌تعبیرها هم مهجوربودنشان شاید ناشی باشد از اینکه شاعر در استعمال آنها نظر به‌مناسبتهای لفظی داشته است. از آن جمله است تعبیر «تازیان» که یك‌جاآن‌را در مقابل «گرانباران» به‌کار می‌برد وبه‌معنی کسانی که برخلاف این گرانباران می‌توانند تازان و شتابان پیش بروند. این معنی در ادب هم سابقه دارد اما اکنون مهجور است و حافظ نیز گویا بیشتر آن را به‌خاطر مناسبتهای لفظی

* Baudelaire ** Verlaine *** Mallarmé

به‌کار برده باشد، با تعبیر «پارسایان» که یادآور پارسیان هم هست و شاعر از آنها مدد می‌خواهد تا «خوش و آسان»[۵۲] برود. عبارتهایی مانند «کار از تو می‌رود مددی ای دلیل راه» یا «غافل مشو که کار تو از ناله می‌رود»[۵۳] — یعنی کار از دست تو یا از نالهٔ تو ساخته است، امروز در زبان عامه نیست اما این گونه تعبیرات، که متروك شده باشد، در کلام او اندك است. و این همه نشان می‌دهد که زبان او هنوز زنده است، نه کهنه و فرسوده. آیا عجب خواهد بود که قبول و شهرت حافظ از زبان او هنوز هم معیاری ساخته است برای فصاحت؟ با اینهمه در این زبان ساده و با شکوه ، که هنوز حد جلال و قدرت زبان شعر ماست، قاعده‌های کهن هست و مهجور. از جمله اگر گاه آنچه را بی‌شك رویدادنی است به صیغهٔ ماضی بیان می کند در این کار نه فقط از سنت قدما پیروی دارد[۵۴] بلکه نازك کاریهای رندانه‌ای نیز که در این شیوه به‌کار می‌دارد چنان است که گاه خواننده را تا سرحد ایهام و ابهام می کشاند. یك جا به‌یاری که به خشم و قهر رفته است می گوید: ماجرا کم کن و بازآ، که مردمك چشم من چنان به باز-آمدنت امید بست و آن را قطعی‌ورویدادنی شمرد که به شکرانهٔ این بازآمدن، مثل یك صوفی که به حق پیوسته است و در غلبات آن حال به خرقه و رسم و راه نیازی ندارد، وی نیز خرقه‌اش را از سر بیرون آورد و سوخت[۵۵]. ظرافت رندانه‌ای که در این طرز بیان هست فهم کلام را برای بعضی از شارحان مشکل ساخته است. وبعضی با تکلف وزحمت توانسته‌اند نشان دهند که شعر بکلی بیمعنی یا از مقولهٔ لغز ومعما نیست[۵۶]. اما این طرز بیان خود یك سنت است که در کلام حافظ بازهم هست و مولوی و دیگران نیز آن را به‌کار برده‌اند. رعایت این سنتها لحن ادیبانه‌ای به سخن وی می‌دهد که مایهٔ امتیاز اوست. این لحن ادیبانه، حتی در اشعار محلی اوهم هست. لهجهٔ محلی در شعر بعضی شاعران دیگر آن روزگاران نیز جلوه دارد و آن «گلبانگ پهلوی» که آوای لطیف بلبل آن را برای شاعر بخاطر می آورد همین لهجه‌هاست. درست است که از حافظ بقدر سعدی و شاه داعی — یك شاعر جوانتر این دوره — به این لهجه‌ها شعر باقی-نمانده است. لیکن نکتهٔ جالب در این اشعار آن است که آنچه در آنها بیان می‌شود، برخلاف انتظار، احساسات محلی و عامیانه نیست احساسات شاعرانه

است و شاعر در آنها همه‌جا حافظ است ـ یك ادیب ویك شاعر تربیت یافته. بعلاوه تعدادی ازغزلهای او با زبان رمز واشاره، دریافتها و تجربه‌های‌عرفانی را بیان می‌کند و این نیز نکته‌ای است که بدون توجه به‌آن ارزیابی درست کلام حافظ ناممکن خواهد بود.

# ۷

## رؤیا و جام جم

در طی این زندگی آگنده از جنب وجوش که عمدهٔ آن نیز در اندیشه و مطالعه گذشت حافظ وارث فرهنگ گسترده‌ای شد که از قرنها پیش از او در دنیای اسلام توسعه و تکامل یافته بود و در خود علاوه برجهان بینی ویژهٔ اسلامی بناچار عناصری ازمیراث فلسفه‌های هندی و ایرانی و از تفکر یونانی و مسیحی را نیز حل و جذب کرده بود. باآنکه از مجموع اشعار او انعکاس این فرهنگ پردامنه بخوبی پیداست توقع آنکه این عناصر گونه‌گون در کلام او در شکل نظام فلسفی یا عرفانی‌منظمی تبلور یافته باشد البته انتظاربیهوده‌ای است خاصه‌که اندیشهٔ او تنها در قالب شعر مجال بیان یافته است و اقتضای‌این قالب نیز آن بوده است‌که فکر، ابهام خیال‌انگیزی راکه در رمز و استعاره هست بر روشنی و وضوحی که در بیان عادی‌معمول‌است ترجیح دهد وازینجاست که نفوذ در جهان حافظ و فهم جهان‌بینی او فقط در صورتی بدرستی ممکن خواهد شد که مفهوم رمزها و استعاره‌هایی که در این بیان آگنده از ابهام و مجاز او هست چنانکه باید دریافت شود. یك ویژگی این گونه رمزها و استعارات هم ظاهراً این است که باهر کسی به‌زبان او حرف می‌زنند وازهمین روی هر کسی خود را مجاز می‌یابدکه دریافت خود را بعنوان مفهوم واقعی آنها قلمدادکند. هر کسی از ظن خود شد یارمن، و بدون شك اگر رمزها و مجازهایی هم‌که درکلام حافظ هست مثل این نی مولوی بزبان درمی‌آمد مثل او همین حرف‌را می‌زد. شاید برای همین‌است‌که بقول‌یك تذکره‌نویس معروف، اهل هر فرقه‌ای حافظ را به خود منسوب می‌دارند[1] واگر صوفیه و عرفا تمام

سخنان او را به‌تجربه‌های عرفانی و مکاشفات روحانی منسوب می‌سازند کسانی هم هستند که در وجود او فقط یك شکاك یا یك اپیقوری مثل خیام وابوالعلاء-معری سراغ می‌دهند. اگر در کلام او نیز مثل ابن‌فارض، شاعر وعارف‌مصری، عشق وشراب در مفهوم عرفانی بکار می‌رود، بدون‌شك دربارهٔ او نیزمثل ابن-فارض نمی‌توان پاره‌ای دریافتهای شاعرانه راکه راجع به‌انسان و جهان وخدا دارد مبنایی گرفت برای بازسازی‌یك دستگاه فلسفی. دربعضی موارد ذکرشراب و مستی، ذکر عشق و شاهد، و ذکر قول به‌وحدت ادیان که در سخن وی‌هست اگرهم در مفهوم عرفانی خویش بااقوال صوفیان اهل‌سکر شباهت دارد ممکن است از نوع آن چیزی باشدکه صوفیه شطحیات می‌خوانند و درمورد وی نیز مثل ابن‌فارض سوء تفاهم شگفت‌انگیزی خواهد بود اگربرخلاف آنچه ازقدیم در نزد اکثریت مشایخ پذیرفته شده است به‌استناد نظیر این دعاوی حکم بر گرایشهایی شودکه منجر به‌تصور همه خدایی تواند شد[۲].

معهذا از آنچه حافظ به‌زبان رمزمی گوید و آنچه بی‌پرده بیان‌می کند جهان‌بینی اوراکه از چهارچوبهٔ عرفان دنیای اسلام نیز بیرون نیست تا حدی می‌توان ارزیابی کرد. در ترکیب این جهان‌بینی وی عشق را همچون حلقهٔ پیوندی‌که انسان را از یکسو با جهان و از سوی دیگرباخدا اتصال‌می‌تواند-داد تلقی می کند و شك نیست که فهم درست این جهان‌بینی بدون آشنایی با آنچه زمینهٔ فرهنگ عصر حافظ محسوب است و مخصوصاً بدون تأمل در زبان آگنده از رمز و ایهام او غیرممکن است. درین زبان رمزی دل را به جام و آینه، معرفت راکه مایهٔ از خود رهایی است به‌شراب، جهان را که خودی انسان مربوط به‌نحوهٔ اتصال وی به‌آن است به‌خرابات و خدا راکه از خود-رهایی سالك برای نیل به‌معرفت و وصال اوست به‌محبوب و معشوق تعبیر می-کندوخودسیروسلوك هم عشق است. بدین گونه ابعادچندگانه که‌جهان‌بینی‌عرفانی اورا تعین می بخشد دردنیای عشق‌وغزل‌امتداد داردواینکه بخش‌عمده‌ای ازرمزها و استعارات وی را الفاظ و تعبیرهایی چون جام جم و آینهٔ جام وعکس می ونقش رخ و روی ساقی و جلوهٔ شاهد و پیرمغان وکوی میکده و راه خرابات دربرمی گیرد بیشك از آن روست که قالب غزل در شکل عادی و سنتی خویش

با اینگونه الفاظ سروکار دارد. اما اشارات رمزی که در کلام حافظ رنگ تازه‌ای به‌این الفاظ می‌بخشد در ادب عرفانی قبل‌از وی نیز سابقه دارد، چنانکه نه‌فقط شاعران صوفی از سنائی تا مولوی تجربه‌های عرفانی خود وحتی جهان‌بینی عرفانی خود را، که‌وابسته به‌تصورآنها ازپیوندسه‌جانبه بین انسان وجهان‌و خداست، با این گونه الفاظ تعبیر کرده‌اند بلکه امثال حلاج و ابن‌فارض و ابن‌عربی نیزدرتوصیف تجربه‌های‌خویش بااین گونه رمزها سروکارداشته‌اند. از گفتهٔ شبستری (م۷۲۰) و مغربی (م۸۰۹) که اولی تعلق به‌یك نسل پیش از حافظ و دومی تعلق به یك نسل بعداز وی داشته است نیز برمی‌آیدکه در کلام عرفا از چشم ولب و رخ و زلف و خطو خال وشراب و شاهد و شمع و جام‌وخرابات باید به رمزهایی که ورای مفهوم ظاهریشان هست توجه داشت.[۳] و چون وقتی حافظ به‌بیان تجربه‌های عرفانی خویش‌دست زده است این طرز تلقی از رمزها همچون یك زبان قراردادی در دنیای عرفان ایرانی شناخته بوده است وحتی کمال خجندی یك شاعر معاصر او بعضی سخنان خویش را بروفق این گونه رمزها تأویل می کرده است، برای او که دوست می‌داشته است تمام تجارب‌خود را در قالب غزل بریزد استفاده ازین زبان قراردادی هم که منشأ آن غزل عاشقانه است نباید غریب یاخلاف انتظار تلقی شود. این رمز و استعاره‌درواقع تصویرهایی را ارائه می کندکه خودرنگ حسی و مادی دارند اما در عین‌حال تصور آن را که‌کلام فقط به‌همان مفهوم حسی و مادی محدودست از خاطر ما دفع می‌کنند و ما را به یك نیمهٔ غیرحسی و غیرمادی خویش نیزکه به‌آسانی قابل ادراك و تصور نیست رهنمون می‌شوند. البته‌کلام حافظ‌که غالباً با ایهام سروکار دارد برای این گونه رمزها قلمرو مناسبی عرضه می‌کند. در واقع بسیاری مضمونها و اندیشه‌هاکه اگر به‌زبانی غیر از زبان رمز و اشاره گفته‌آید غالباً دشوار، خشن و ملال‌انگیز به‌نظر می‌آید وقتی به‌کمك این رموز و اشارات گفته می‌آید رنگ وجلوهٔ تازه‌ای می گیرد، قدرت وتأثیر فوق‌العاده‌ای پیدا می‌کند و این رمزها برای آنها همچون پروبالی می‌شود که خواننده را از آفاق دنیای حسی به‌جو دنیای ماوراء حس پرواز می‌دهد. شك نیست که‌وقتی درکلام گوینده تصور آنکه تنها مفهوم حسی و عادی آن مراد باشد دشوار یا

محال بنظر آید وجود رمز و اشاره را لامحاله همچون نوعی «ایهام» باید پذیرفت خاصه که لفظ یا تعبیر در طی زمان چنان معانی گونه گون پذیرفته باشد که ناچار، گوینده ناخودآگاه تحت‌تأثیر آن گونه معانی واقع شود. در مورد الفاظی چون جام و می و معشوق و خرابات که در سخنان عرفانی حافظ هست بدون شك توجه به‌این نکته نیز که پیش‌از وی در کلام‌ابن‌فارض‌وشبستری هم اینگونه لفظها از تنگنای قلمرو جهان حسی به‌آن سوی دنیای غیرحسی راه یافته‌اند دیگر دراین باب جای شك باقی نمی‌گذارد که این گونه الفاظ را آنجاکه معنی حسی درآنها انسان راخرسند نمی‌کند باید به‌معانی ماوراء حسی حمل کرد. این امر که کلام گوینده را فقط وقتی می‌توان برمعنی رمزی‌تأویل کرد که مفهوم ظاهری و حسی آن‌کافی بنظر نیاید در ادراك مفهوم این رمزها البته شرط مهم است و در موردکلام حافظ نیز بدون تردید تصور وجود رمز و استعاره فقط وقتی جایز هست که سخن وی را با آنچه مفهوم حسی و مادی آن اقتضا دارد نتوان تفسیر کرد. درست است که ضرورت عبور ازقلمرو حسی را همه‌کس به‌یك گونه درنمی‌یابد و در این‌باره بین انسانها اختلاف هست اما احساس این ضرورت وقتی می‌تواند ملاك محسوب شود که انسان با فرهنگ عصر حافظ و با قلمرو فکری او و همعصرانش آشنایی درست یافته باشد. البته حافظ که جادوی «ایهام» کلام او را غالباً در فضای اثیری رمز و ابهام وارد می‌کند طبیعی است که رمز و اشارت را بکار گرفته باشد. معهذا گمان آنکه این رمزها در تمام تجربه‌های شاعر ودرهمهٔ دورانهای زندگی وی ثابت مانده باشد و جام و آینه و شراب و معشوق در سراسر دیوانش همواره به‌یك معنی باشد درست نیست وکسی که می‌خواهد رموز تمام دیوان را با کلید واحدی بگشاید تمام دیوان را برروی خویش بسته خواهد یافت. بدون شك، شاعر که تقریباً هرلحظهٔ عمرش یك‌تجربهٔ سرشار و درخشان شاعرانه است‌نمی‌تواند در تمام عمر به‌یك تصور، به‌یك نگرش، و به‌یك جهان‌بینی محدود مانده‌باشد. آنکه گمان می‌کند در زبان حافظ همواره جام رمز فلان مفهوم و محتسب اشاره به‌فلان مقصود است، دگرگونی بی‌آرام وجدان شاعرانهٔ او را نادیده گرفته است. بحقیقت اگر در یك دوره از زندگی او محتسب در کلام او

فرمانروایی ریاکار را نشان می‌دهد در دورهٔ دیگر ممکن است فقط کنایه‌ای از زاهد ظاهرپرست باشد. چنانکه معشوق و محبوب هم اگر در شعر عرفانی او کنایه از حق است این امر مانع ازآن نیست که شاعر آن را درغزلهای سیاسی خویش نیز غالباً در معنی ممدوح بکار برده باشد. معهذا با این رمزها و استعارات وی نه‌فقط تجربه‌های عرفانی خویش را، که صوفیه حال و مقام و کشف و شهود می‌خوانند، رنگ غنائی می‌دهد بلکه حتی جهان بینی عرفانی خود را هم که حاصل تأمل در قرآن و تفکر در مسایل مربوط به‌دنیای غیب است درکسوت اشعاری که با غزلهای عاشقانه در آثار خود او و شاعران دیگر تفاوتی ندارد به‌بیان درمی‌آورد. اگر در این زبان رمزی، وی‌ازمعرفت تعبیر به‌جام جم می کند از آن روست که جام جم رمز مستی اوست وآن‌معرفت هم که عارف جویای آن است امری است که اگر حصولش ممکن باشد طریقی که دارد چیزی است که جزبه مستی از آن تعبیر نمی‌توان کرد. چون،لازمهٔ آن گونه معرفت آن‌است که انسان خودی‌خود راکه بین او و حقیقت‌حجابست کنارنهد و معرفت خالص را بیرون از سودگراییهای خود پرستانه‌ای که‌اهل‌ نظر واهل عمل‌دارند، فقط در نفی‌خود جستجو کند وچنین معرفت راجزجام‌جم که رمز بیخودی و از خود رهایی است کدام امر دیگری می‌تواند به انسان عرضه‌کند؟ بعلاوه، جز با جام جم ـ که حس و عقل را درحجاب فراموشی و بیخودی می‌اندازد وآن اتکاء را، که اهل استدلال بر داده‌های حس دارند و بهمین سبب غالباً جز در آنچه برحس مبتنی است در همه‌چیز دیگر شك می‌ـ کنند، ازبین می‌برد ـ نمی‌توان از محدودیت یك ذهن خویشتن گرای رهایی یافت و البته‌چون این‌از خودرهایی آنچه را مانع از ادراك دنیای ماورای‌حس است از پیش برمی‌دارد انسان را با معرفت مخصوص اهل عرفان که عبارت از شناخت دنیای ماورای خودی است آشنا می‌کند و با این وضع اگر مستی که جام جم رمز آن است در نزد عارف نشان معرفت تلقی شود نباید مایهٔ شگفتی باشد. ازین گذشته، جام جم درافسانه‌ها گه‌گاه باجام کیخسرو یکی استواین جام‌که بموجب روایات شاهنامه به‌این پادشاه افسانه‌ها فرصت داد تا بیژن را درون چاه افراسیاب پیداکند خود رمزی است از معرفت‌کامل و جامع که همه

چیز را در برمی‌گیرد و البته هیچ چیز از دایرهٔ آن بیرون نمی‌ماند.

برای عارف که انسان را عالم صغیر می‌یابد و تمام‌کاینات را در وجود او خلاصه می‌بیند انسان کامل نیز می‌تواند به جام‌جهان‌نما و جام جم تعبیر شود چنانکه مغربی، یك شاعر و عارف جوانتر که در اواخر عهد حیات حافظ طریقهٔ محیی‌الدین را درشعر خویش تعلیم می‌کرد در رساله‌ای که به عنوان جام جم نوشت همین طرز تفکر را ارائه می‌کرد. نه آیا عالم اسرار ورموز که تعلیم اسماء ـ بدان‌گونه‌که قرآن دربارهٔ آدم ازآن سخن می‌گوید ـ اشارت بدان است خود مزیتی است که مخصوصاً انسان‌کامل را از همهٔ‌کاینات ممتاز می‌کند؟ در حقیقت، این هم که آدم مسجود ملایك می‌شود از آن روست که وجود او، از آن جهت که جامعیت دارد علم واقعی راکه امری خدایی‌است تجسم می‌دهد و مثل جام‌جهان‌نما و جام‌جم تمام کاینات را در ذات خویش تصویر می‌نماید.

درهرحال آنچه حافظ از جام جم می‌جوید معرفت است با این تفاوت که آن راگاه ازلحاظ محتوای جام می‌جوید که با ذوق بیخودی حجابی‌راکه بین انسان وکاینات هست ازمیان بر می‌دارد وگاه از لحاظ شکل‌جام طلب می‌کندش که صفای آینه‌گون آن تمام‌کاینات را چنانکه هست جلوه می‌بخشد و برای عارف آنچه‌را معرفت واقعی است تحقق می‌دهد. اگر رمز معرفت‌واقعی را، که‌کمال‌آن در اتحاد بین عارف با موضوع معرفت او تواند بود و آنچه حکما نیز در اتحاد عاقل و معقول[۴] گفته‌اند تعبیری فلسفی از همان دریافت عرفانی بشمار می‌آید، حافظ با رمزهایی چون جام و مستی و بیخودی بیان می‌کند بیشك ازآن روست‌که این اتحاد عارف‌باموضوع معرفت به‌حقیقت نفی خودی را از وی طلب می‌کند که همان فناست ـ فنای صوفی. این نفی‌خودی درعین حال تعلقی راکه تصور «خود» یا «خود مرکزی» بین انسان و دنیای اسباب و حواس بوجود می‌آورد از بین می‌برد وعارف را بمعرفت تام‌که نفی خود و نفی تمام آنچه ماسوای موضوع معرفت اوست لازمهٔ آن است می‌رساند و بدینگونه وی را با موضوع معرفت خویش متحد می‌سازد.

جام، از آنجاکه با نفی خودی عارف را به‌اتحاد با موضوع معرفت

خویش رهنمونی می کند رمزی است از معرفت واقعی و استعمال آن همچون رمز ونمودگار برای این تجربهٔ عرفانی هم اختصاص به‌حافظ ندارد و در بین کسانی که پیش‌ازوی سکر و بیخودی را به همین اوصاف ستایش کرده‌اند ابن‌فارض را می‌توان ذکر کرد که خمریهٔ او نیز ممکن است در اندیشهٔ حافظ بی‌تأثیر نمانده باشد[۵].

در هرحال، نیل به‌این اتحاد است که از آن به «حق‌الیقین» تعبیر می‌کنند و عرفان واقعی نزد رهروان طریقت جز از آن راه حاصل نمی‌شود چنانکه فقط در لحظه‌ای که دریچه‌ای ازین دنیای «حال» برروی عارف گشوده‌می‌شود وی می‌تواند خویشتن خویش را در آنچه موضوع معرفت اوست گم کند و در چنین حالی است که وی‌می‌تواند تمام‌آنچه را دروارای پردهٔ‌حس‌می گذرد، در جو ذهنی خویش در نوعی‌کشف و شهود تجربه‌کند. این حالت کشف‌وشهود قطعاً شاعرانه‌ترین تجربهٔ عارف است و اگرحافظ از آن سخن می گویدنه‌فقط به‌عنوان عارف بلکه به‌عنوان شاعر هم حق اوهست. آنچه دراین تجربهٔ‌عرفانی مخصوصاً شاعرانه است وآن را در قلمرو دنیایی مواجتر، مرموزتر واثیری‌تر از افقهای دنیای سوررئالیسم قرار می‌دهد این است که در لحظه‌های دیریاب این مکاشفات عارف وجدان خودرا از تمام قشرهایی که انس به‌ادراکات‌محدود به‌حس وفاصله‌گیری از آنچه ماورای حس است برآن پوشانیده است مجرد می‌کند و با آمادگی ذهنی که به‌سبب تمرین در انصراف از محسوسات و تأمل در عوالم ماورای حس برایش حاصل شده است باآنچه موضوع معرفت اوست اتحاد می‌یابد وبه تعبیرمولاناجلال‌الدین«در کارگه، یعنی‌عدم» در می آید تاببیند صنع و صانع را بهم[۶]. یعنی درعین حال رؤیاهای شاعرانه نیز در کلام حافظ گه‌گاه هاله‌ای از واقعات اهل مکاشفه را عرضه می کند.

درست است که این‌رؤیاها ممکن است جز تعبیر شاعرانه‌ای‌ازخوابهایی که ناغنوده می‌توان دید نباشد اما چون شاعر آنها را «خواب» می‌خواند نباید آنها را فقط به‌چشم مکاشفات هنرمندانه‌که در بیداری نیز حاصل‌می‌شود نگریست. دراین‌صورت حتی ورای آنچه از سنتهای مربوط به تعبیر رؤیا که در عصروی‌رایج بوده است برمی‌آید درتفسیر این رؤیاها مخصوصاً بایدبه‌طرز

تعبیر رایج در نزد عرفا رجوع کرد که رؤیاهای صالح را حاصل عبور سالك بر ملك و ملکوت می‌دانند[۷]، و در آن نیز غالباً نوعی مکاشفه و کشف می‌جویند ــ کشف مخیل. در چنین حالی است که تصرف نیروی خیال بر آنچه برای روح کشف شده باشد لباس حس می‌پوشاند و آن را به‌صورتی در می‌آورد که محسوس تواند شد. از جمله وقتی شاعر نقل می‌کند که درخواب با آفتاب هم‌وثاق شده است یا شاهد طلوع ماه بوده است این خواب ممکن است همچون خوابی که یوسف درباب آن یازده کوکب دید رؤیایی پیغمبرانه باشد یا همچون خوابهایی که ابن‌عربی درباب ازدواج با حروف و باستارگان دید رؤیایی عارفانه.

درهرحال وقتی صوفیه می‌گویند که در کشف مخیل سالك حقیقت قلب را در صورت کواکب می‌بینند[۸]، از این کلام آنها می‌توان کلیدی بدست آورد برای فهم رمزهایی که حافظ در توصیف رؤیاهای خویش بکار می‌برد ــ رؤیای آفتاب، رؤیای ماهی که برمی‌آید. اما شاعر غزلسرا که در اوقات بیداری نیز، خودآگاه یا ناخودآگاه، ضمیر او جز با آفتاب‌طلعتان و مهرویان و جز با جام و پیاله سروکار ندارد آیا رؤیاهایش نباید برهمین زمینه‌ها متکی باشد؟ درعین‌حال طرفه آن‌است که مکاشفات عرفانی شاعر نیز مثل رؤیاهای شاعرانه‌اش صحنه‌ای جز شب ندارد: شب، که در افسانه‌های عامیانه‌ای که راجع به‌نانوایی حافظ نقل می‌شود نیز نقش خاصی در الهامات او دارد. عبث نیست که شب در کلام او گه‌گاه بمثابهٔ یك رمز به‌کار می‌رود، بامفهومهایی مواج و گونه‌گون و از همه مهمتر با مفهوم لحظه‌های مکاشفه. این لحظهٔ شهود و مکاشفه که حافظ در پاره‌ای تأملات عرفانی خویش ازآن تعبیر به «دوش» می‌کند درواقع لحظه‌ای است بیرون از مرز زمان، چراکه مکاشفه در نزد عرفا با مقام تمکین ارتباط دارد و زمان چنانکه مولاناجلال‌الدین در توصیف مکاشفهٔ معروف دقوقی[۹] خاطرنشان می‌سازد منشأ تلوین است و عارف در چنان حال از چنبرهٔ زمان وامی‌رهد و از قید چون وچند فارغ می‌شود. با اینهمه وقتی این لحظهٔ درخشان دیریاب را در جریان زندگی درونی خویش که این گونه لحظه‌ها بندرت درآن اتفاق می‌افتد متمایز می‌کند آن حیات عادی ومهمل را در قیاس با نور و درخشندگی این حال بی‌مانند خویش فقط یك شب تیره می‌یابد.

بدون شك این مفهوم رمزی که حافظ برای شب در نظر دارد تجربهٔ عرفانی او را باآنچه بعضی عارفان اروپایی قرون وسطی آزموده‌اند که گاه همجنس نشان می‌دهد[۱۰].

در پایان یك همچو شب فرخنده‌ای است که حافظ نیل خود را به آن لحظه‌های درخشان مثل حال کسی که ازسرزمین ظلمتهای جاودانه به‌دنیای بی‌پایان نور قدم می‌نهد توصیف می‌کند و تجربه‌ای راکه از شعشعهٔ پرتو ذات و از نوشیدن یك جرعه از جام تجلی صفات دارد، باشوق و هیجان شاعرانه به‌بیان درمی‌آورد و در بیان وی چنان لحن صادقانه‌ای احساس می‌شودکه آنرا جز به‌یك تجربهٔ واقعی و شخصی منسوب نمی‌توان کرد.

این تجلی هم که از شعشعهٔ پرتو ذات برای عارف حاصل می‌شود در واقع یادآور تجربه‌ای است که موسی درکوه طور باآن روبروگشت و البته آنجاکه طور دربرخورد با همچو تجلی ازهم فرو می‌پاشد پیداست که‌واکنش شاعر نیز دربرخورد با این‌نور تجلی باید بیخودی باشد ـ و فنای ازخویش. اما وقتی از باده‌ای صحبتِ می‌کندکه از جام تجلی صفات به‌او داده‌اند بی‌شك نظر به‌مکاشفه‌ای داردکه در طی آن صفات حق برعارف تجلی می‌کندوچون در این‌حال صفات انسانی‌که حجاب است درمیان نیست حتی بی‌آنکه وی از خویش غایب شودبعضی از حقایق غیبی راکشف می‌کند[۱۱] و این تجارب‌عرفانی مراتب دارد از مکاشفهٔ عقلی‌که ادراك اشراقی است تاکشف روحانی که رؤیت ملایك رابه‌ذهن‌القامی کند واین‌همه، زندگی‌درونی‌عارف را از زندگی‌عادی‌ممتاز می‌کند و اگر هم به قلمرو رؤیاهای یك بیمار روحی تعلق دارد روحانیت و صفایی در آن هست‌که آن را با مقولهٔ فعالیتهای سالم یك ذهن آفرینشگر مربوط می‌دارد.

بی‌هیچ شك یك تجربهٔ شگرف حافظ در قلمرو این مکاشفات عارفانه آنجاست‌که شاعر درپایان آن، میلاد آدم و پیدایش جوهر انسان را تصویر می‌کند.ـ دوش‌دیدم‌که ملایك در میخانه زدند. در این تصویر، شاعر از ورای دریچهٔ کشف و شهود پیدایش دنیایی را توصیف می‌کندکه درآن گل آدم را تا بارشحهٔ جام، رشحهٔ‌می، در پیمانه‌ای به‌هم در نیامیزند نمی‌توانند برای عشق و

آدمیت از آن معجونی بسازند. این البته یك نوع مکاشفه است از نوع آنچه عارفان دیگر از بایزید تا محیی الدین در سیر اطوار انسانی و در معراج روحانی خویش داشته اند. اگر وی در طی این سیر روحانی ساکنان حریم ملکوت را نیز با انسان راه‌نشین هم پیاله می‌بیند از آن روست که عشق را امری چنان متعالی می‌یابد که قلمرو ملکوت هم مثل عالم ملك از حوزهٔ استیلای او خالی نیست. درست است که ادراك عشق از حوصلهٔ فرشته بیرون است و به قول حافظ «فرشته عشق نداند که چیست قصه مخوان» اما ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت، که منحصر به ملایك هم نیستند و سلسلهٔ ارواح و عقول را نیز شامل هستند، خواه‌ناخواه محکوم به‌عشقند چنانکه ورای آنها نیز ـ طفیل هستی عشقند آدمی و پری. و وقتی انسان به‌عنوان کلمهٔ جامع‌الهی عشق را مایهٔ امتیاز خویش می‌یابد سایر مراتب و شئون کاینات چگونه می‌توانند از عشق خالی بمانند؟ نهایت آنکه عشق آنها ناخودآگاه ودر نهایت چیزی جز شوق به کمال نیست. آنچه خودآگاه و در واقع ناشی از امانت الهی و میثاق الست است عبارت است از عشق انسان ـ عشق واقعی. مکاشفه‌ای هم که حافظ در این تصویر ملایك ومیخانه عرضه می‌کند تجربه است که جای‌جای در غزلهای دیگر وی نیز هست و یك جا هم که در کلام وی اشارتی دیگر به‌همین گل آدم هست باز به‌ملك، که بر در میخانهٔ عشق گویی بیرون مانده است ودربارهٔ آنچه در آن کارگاه شور و عشق می گذرد با دلهره و نگرانی می‌اندیشد، بانگ می‌زند که «ای ملك تسبیح گوی، کاندر آنجا طینت آدم مخمر می کنند». اما این مکاشفه راجع به‌ملایك ومیخانه، چنان تصویری از کارگاه خلقت وپیدایش انسان عرضه می کند که آنچه محمد اقبال، شاعر لاهور، درباب میلاد آدم می گوید با تمام لطف و جمال اندیشه‌انگیزی که دارد درقیاس با آن فقط گوشه‌ای پریده رنگ از یك پردهٔ عظیم و پرجنب‌وجوش را نمایش می‌دهد[۱۲]. تصویری که حافظ از این مکاشفهٔ خویش عرضه می کند پرده‌ای رؤیایی است که شاعر در طی آن، در زمینهٔ پرابهام یك ظلمت بی‌نام که ممکن است خود تیرگیهای دنیای بی‌تعین یا قلمرو اعیان ثابته را منعکس کند، نیمرخ ملایك را تصویر می کند که آنجا در شتاب و درنگ یك شب‌دیرپای پردلهره‌ـ گل آدم بسرشتند و به‌پیمانه زدند.

در طرح این تصویر ذهنی که با فرهنگ دنیای حافظ پیوند دارد نه‌فقط آنچه در حدیث راجع به‌آن چهل بامداد که گل آدم را سرشتند[۱۳] آمده است به‌خاطر خوانندهٔ رازآشنا می‌گذرد بلکه وی شاید بدان داستان رمزآمیز نیز که در تفسیرها راجع به‌آغاز خلقت آدم هست ومولانا بالطف و عمقی بی‌مانند آن را در مثنوی آورده است توجه‌کند: داستان ملایك ــ جبرئیل، میکائیل و عزرائیل ــ که خداوند آنها را یك یك به زمین فرستاد تا پاره‌ای از خاك جهت قالب‌گیری آدم بیارند، و ترس و خودداری زمین ازاینکه مایه ساز این قالب شود به‌قدری‌آنها را متأثر و مردد ساخت‌که سرانجام فقط عزرائیل بود که توانست آن زاریها را نادیده بگیرد.[۱۴]

آنچه به‌این واقعه در این مکاشفهٔ حافظ رنگ شاعرانهٔ خاصی‌می‌بخشد نه‌فقط این نکته است‌که میلاد آدم به‌قلمرو شب وبه‌مفهوم روانی و ایجادی آن ارتباط دارد بلکه این نیز که صحنهٔ واقعه یك میخانه است جنبهٔ رمزآمیز این تصویر را بیشتر می‌کند و موج شعری راکه درآن هست خیزوجهش‌افزونتری می‌بخشد.

بعلاوه، وقتی حافظ در تصویر این‌مکاشفهٔ خویش خاطرنشان می‌کندکه درگیرودار این‌گل‌کاری و قالب‌گیری شتابکارانه، ساکنان حرم ستروعفاف ملکوت هم، با انسان راه‌نشین‌خاکی، بادهٔ مستانه زدندکسی که باآنچه درقرآن راجع به «عَلَّمَ الأسماء» هست‌آشنایی دارد به‌آسانی درك می‌کندکه شاعردرعین‌حال اشارت دارد به‌اینکه معرفت ملائکه هم معرفت مع‌الواسطه است و به‌پای معرفت انسان‌که تلقین و تعلیم حق است نمی‌رسد و در واقع آنچه در جام او هست ازپیمانهٔ وجودآدم نشأت می‌یابد.[۱۵] اما اگر شاعر از این پیمانه‌گیران قالب آدمی‌که خودشان در عین‌حال مثل فرهاد افسانه‌ها در برابر دست‌ساخت خویش سر به‌سجده می‌نهند به‌عنوان «ساکنان حرم ستروعفاف ملکوت» یادمی‌کند نه فقط برای آن است‌که نشان دهد ستروعفاف‌آنها مثل ستروعفاف زنان حرمسراهای شرقی‌فقط‌ناشی ازحرم‌نشینی اجباریشان است بلکه‌نیزازآن‌روست که شاعر با نوعی شیطنت زیرکانه همیشه دوست دارد تمام‌کسانی را کـه لاف زهد و تقوی می‌زنندبدنام‌کند و تاحدی منسوب بدارد به‌مستی وبی‌باکی. معهذا

این پرده‌نشینان حرم ستروعفاف که فقط مع‌الواسطهٔ انسان با رمز معرفت که شاعر ازآن تعبیر به شراب می‌کند آشنایی می توانند یافت چون ظلوم جهول نیستند از عشق محروم می‌مانند ـ از عشق که امانت الهی است و فقط جرأت وجسارت یك ظلوم جهول است که قبولش را برای انسان تصور پذیر کرده ـ است. از همین روست که شاعر درطی این مکاشفهٔ عرفانی باز خود را بامسئلهٔ امانت مواجه می‌بیند و با این مسئله که یك قرعهٔ فال او را وادار به قبول بار امانتی کرده است که آسمان هم از قبولش ابا داشت. این امانت عشق ـ بدون شك حلقه‌ای است که دنیای محدود عارف را با دنیای نامحدود معشوق ازلـی مربوط می‌کند، ودرعین‌حال اورا ازمعشوق جدا می‌دارد. درست است که‌وجود این امانت از سنخیت و تجانسی که بین انسان وموضوع عشق او هست حکایت دارد لیکن نومیدی تلخی که در این عشق هست نشان می‌دهد که حتی‌درآستانهٔ اتحاد آنها نیز وحدت غیرممکن است‌وهمواره وجود نامحدود را ورطه‌ای‌عبور ـ ناپذیر از وجود محدود جدا می‌کند. بدون شك آن «مشکلها» کـه مخصوصاً عشق عرفانی را برای شاعر آگنده ازنومیدی می‌کند همین ورطه‌ای است که او را همچون جزئی‌از جهان، ازجان جهان که درعین‌حال آفرینشگـر جهان نیزهست جدا می‌کند. اگر این‌فاصله آنها را جدا نکند اتحاد عارف باموضوع معرفت وی که در واقع نوعی «وجدان» است می‌بایست در «وجود»ش هم تحقق پیدا کند واین امری است که برای وی قبولش ممکن نیست. چراکه منجرمی‌ ـ شود به‌اندیشهٔ همه خدایی که دین به‌عنوان رابطهٔ بین خلق و خالق ازتصورآن می‌لرزد و آن را رد می‌کند. بعلاوه اگر انسان که عالم صغیراست بـه اقتضای وصف ظلوم وجهول نقصی دارد که وی را وامی‌دارد تا امانت الهی را بپذیرد و عشق را مثل بالی بیابد که اورا در مراتب کمال پرواز می‌دهد چـرا عالم کـه انسان کبیر است به‌اندازهٔ او نقص نداشته باشد تا وجودآن مایهٔ کمال‌جوئیش گردد و درعین‌حال بین او و وجودی که کامل است ورطه‌ای عبورناپذیر پدید ـ آورد که فاصله‌ای باشد بین خلق که ناقص و نمود است با خالق که عبارت است ازکمال و وجود. اگر برخلاف آنچه پیرعقل می‌خواهد به‌وی تلقین کند شاعر که تکیه برتعلیم قلب دارد آثار قلم صنع راکه عبارت ازکاینات عالم است از

نقص وخطا عاری نمی‌یابد ازآن روست که نفی خطا ازآن مستلزم تصور دنیایی است که ازهرجهت کامل باشد و تصور وجودی کامل که غیراز وجود خدا باشد تمام اشکالهایی راکه درثنویت هست همراه دارد و قبول آنکه وجود کامل هم‌یکی بیش نباشد منتهی می‌شود به‌تصور همه خدایی که قبولش برای هرکس که قایل به‌دین و شریعت هست غیرممکن خواهد بود.

البته دنیایی که وجود نقص وخطاآن را از نیل به‌کمال دورنگه می‌دارد با عشقی هم که عهد امانت و میثاق‌الست آن‌را درحد اقتضای بندگی محدودمی‌کند توافق دارد وعجب نیست که با وجود نوعی تجانس که بین عارف با موضوع معرفتش هست عشقی که عارف را با معشوق وی مربوط می‌دارد عشقی نومیدانه باشدکه درآن اتحاد بین عاشق ومعشوق اگرهم وجدانش ممکن باشد وجودش غیرممکن است. در واقع باآنکه ورطهٔ عبورناپذیری که نزد حافظ بین عاشق‌و معشوق‌هست قبول‌فکروحدت را برای عقل‌وی‌ناممکن می‌سازد استغراق درعشق که هرچیز دیگر را جزوجود معشوق برای وی درخورنفی می کند این تصور راکه عقل از قبولش ابا دارد بعنوان امری که وجدانی نه وجودی است ــ بر وی تحمیل می‌نماید و اگر در تفکر شاعر بین تصور وحدت ــ که برای‌دوگانگی بین خالق ومخلوق جایی باقی نمی گذارد ــ با اعتقاد به خلق و ابداع که وجدان دینی هرمسلمان جزبدان سرفرود نمی‌آورد نوعی کشمکش هست این کشمکش درکلام حافظ از تنازع بین‌عقل وعشق ناشی است که خود وجه‌دیگری است از تفاوت بین وجدان و وجود. بدون شك این کشمکش بین عقل و عشق راکه یك‌ویژگی‌روح‌شاعرانهٔ‌حافظ است باید همواره درفهم وتوجیه سخنان وی در نظر داشت، چراکه بدون توجه به‌این نکته انسان غالباً دوست دارد ازحافظ و ازهر شاعرکه به‌هنرآفرینی اوباشد یك فیلسوف بسازد با یك نظام هماهنگ فکری ویك تعالیم واحد فلسفی. اما توقع یك نظام واحد وهماهنگ ازشاعرنه‌فقط درحکم نفی وجدان هنری اوست در واقع به‌منزلهٔ نادیده گرفتن جنبهٔ آفرینندگی او نیز هست چون قریحهٔ آفرینشگر وی فقط درحرکت بین جاذبه‌های متضاد می‌تواند جوهر خود راکه‌پویایی است حفظ کند وخود را با دنیایی که‌یکنواخت، بی‌تحرك، وومومیایی شده‌نیست هماهنگ‌سازد. ازین روست که

حافظ اگر یك جا تحت‌تأثیر جاذبهٔ عقل تصور اتحاد بین خلق وحق، بین‌عالم صغیر و عالم‌کبیر راکه به‌یك اندازه محکوم به‌نقص‌و شرند - باآفرینندهٔ آنها - که‌کمال و خیرنامحدود مطلق است- در خورنفی و رد می‌یابد جای دیگراز تأثیرجاذبهٔ عشقی‌که جز یك وجود نمی‌شناسد به‌تصوری ازنوع وجدان وحدت برمی‌گردد و این‌کشمکش بین‌عقل وعشق‌که درعین‌حال‌لازمهٔ‌وجدان‌آفرینشگر وهنرآفرین او نیز هست او را از این‌که به یك نظام واحد در سراسر عمر و آثار خویش پای‌بند بماند باز می‌دارد وبه‌کسی‌که در دنیای الست فاصلهٔ بین خدایی راکه پیمان بندگی می گیرد وانسانی‌که پیمان بندگی می‌دهد پرنشدنی می‌یابد اجازه می‌دهد از تجلی ازلی دم زند و از اینکه در تمام عرصهٔ وجود هرچه هست مراتب‌گونه‌گون این تجلی است، از جهان تا انسان و ازانسان تا خدای او - اتحاد عشق و عاشق و معشوق. اگر وی جام جم را رمزی ازدل عارف می‌یابد برای آن است‌که دل مثل این جام افسانه‌ها محل‌تجلی‌وانعکاس حقیقت است و وقتی می گوید که«عکس روی» معشوق در آینهٔ دل سبب شدکه «عارف از پرتو می در طمع خام افتاد» مخصوصاً به‌نقش این رمزهای شاعرانه توجه دارد چراکه این جلوه درعین حال به‌وی می‌آموزد که بین‌آنکه تجلی می‌کند و آنکه‌پذیرای تجلی است ازهمه جهت اتحاد ممکن نیست،اماوسوسه‌ای اشتباه‌آمیز نیز هست‌که وجدان و وجود را با هم مخلوط می‌کند و اورا بطمع می‌اندازد. این وسوسه در خاطر وی این اندیشه را القا می‌کندکه این عکس نه یك تصویر معشوق بلکه عین صورت اوست و بین اوکه خود جز همان جام نیست با معشوق‌که عبارت ازحق است اتحاد واقعی هست: بدین‌گـونه معرفت قلبی‌که از تجلی حق برای عارف حاصل می‌شودونوعی وجدان است چنان‌مایهٔ یقین وی می‌شودکه اورا تا سرحد تصور اتحاد با حق مـی‌کشاند. اما حقیقت که عارف از تأمل دراحوال خویش‌به‌آن برمی‌خورد این است‌که تمام‌این‌نقشها وجودشان جزاوهام نیست‌حقیقت‌تمام‌آنها همان صورت معشوق است همان یك فروغ رخ ساقی است‌که درجام افتاد. شك نیست‌که اگرعارف در نوعی‌بیخودی ادراك و تمیز خود را از دست نداده باشد به‌آسانی می‌تواند توجه‌کندکه بین جام با می وبا فروغ روی ساقی‌که درجام انعکاس دارد تفاوت هست. تنهاهمین

نکته هست که می‌تواند وی را از تصور آن گونه «وحدت» که با الحاد سرمویی بیش فاصله ندارد باز دارد و جالب است که حافظ بررغم آشنایی که با تعلیم اهل وحدت دارد این پندار را «طمع خام» می‌خواند و بدین گونه ورطه‌ای را که همیشه بین معشوق و عاشق بین انسان و خدا هست عبورناپذیر نشان می‌دهد و آنچه را عشق به‌وی القا می‌کند وفقط نوعی وجدان است در پرتو عقل غیر - ممکن می‌یابد و عاری از وجود واقعی. بدین گونه، کشمکش بین عقل و عشق که وجدان آفرینشگر وی را عرصهٔ جولان خویش می‌یابد اورا بین گرایش به- وحدت که وجدان وجدان است و بازگشت به اثنینیت که وجدان وجود است سرگردان می‌دارد و زبان رمزش گاه از اثنینیت که وجود است با رمز عهدالست تعبیر می‌کندو گاه ازوحدت که عبارت از وجدان است با رمز تجلی یادمی کند.

معهذا زبان رمز شاعر بی‌آنکه ما را در مورد آنچه از تأثیر کشمکش عقل و عشق در وجدان آفرینشگر او منعکس هست به اشتباه اندازد وضع تلقی حافظ را از دستگاه شیخ ومرید وسلسله و خانقاه برای ما روشن می‌کند. در واقع با این رمز و نشانها که از زبان غزل می‌گیرد حافظ نه‌فقط جهان‌بینی عرفانی و تجارب قلبی خود را در قالب عشق و بیخودی و جام و آینه وشاهد و ساقی تعبیر می‌کند، بلکه موقع خود را نیز در دنیایی که تفکر انسانی بین تعلیم فقیه وصوفی و فیلسوف و متکلم در کشمکش است تعیین می‌کند.

در حقیقت با آنکه حافظ خودگه‌گاه خاطر نشان می‌کند که در طریق وصول به سر منزل عنقا، راه را نه به‌خود رفته است و «قطع این مرحله‌بامرغ سلیمان» کرده است و با آنکه خود وی یادآوری می‌کند که «به‌راه عشق منه بی‌دلیل راه قدم که من به‌خویش نمودم صد اهتمام ونشد» باز دربارهٔ آن مرغ سلیمان که دلیل راه وی بوده است چیزی به‌ما نمی‌گوید و از او تعبیر به‌پیر مغان، پیرخرابات، پیردردی‌کش وپیر می‌فروش می‌کند، امالحن بیانش درنفی و طردشیخ‌خانقاه به‌قدری قاطع است که ما رامطمئن‌می کندهر گونه جستجویی که برای یافتن این پیردلیل در وجود یك شیخ خانقاه یا یك سلسلهٔ طریقت انجام شود بیهوده است. اما پیرمغان و پیرخرابات را شاعر طوری تصویر می‌کند که گویی آنچه در وجود او مایهٔ هدایت سالك هست جدایی راه اوست‌از هرراه

دیگر- از هرراه که نزد اهل‌خانقاه به‌مقصد می‌رسد. وقتی شاعر درامرمعرفت، به‌قلب بیش ازعقل تکیه می کند و آن را با این زبان رمز جام جم می‌خواند دیگر البته جای شگفتی نخواهد بودکه مشکل خویش را نیز نه نزد زاهد مسجدنشین مطرح کند ونه نزد شیخ خانقاه، نه از حکمت فیلسوف حل این معما را بخواهد نه ازکلام اهل نظر. چراکه مشکل او نه‌چیزی است که هیچ یك از این رهروان بتواند وی را درحل آن‌کمك‌کند. راه زاهد مسجدی راه شخصی است و اگر خود اورا خرسندکرده باشد نه ازآن‌گونه است که‌بتواند مشکل دیگری را نیز حل کند. اما دربین سایر رهروان راه فیلسوف و متکلم هم هردو براستدلال و نظر مبتنی است و حافظ‌که طالب معرفتی عاری از شك و خالی از شائبهٔ تردد و تردید است نمی‌تواند مثل فیلسوف در منزلگاه عقل توقف‌کند و در قلمرو علتها و اسباب. راه اشراق را هم‌که صوفی و عارف از آن دم می‌زنند غالباً آلوده به دکانداریهای اهل مدرسه و اهل خانقاه می‌یابد. درحقیقت راه صوفی اگر وقتی هم عبارت بوده است از واکنش درمقابل پای-بندی به‌رسوم و آداب از وقتی صحبت شیخ و خانقاه و مرید و سلسله در میان آمد عبارت شده بود ازبازگشت به‌آداب و رسوم - به‌یك ارتجاع یا انحطاط واقعی[۱۶]. این نکته بیقین از اسبابی بودکه حافظ را ازتسلیم به دستگاه شیخ و خانقاه باز می‌داشت. حتی قبل‌ازوی نیز، سعدی با آنکه‌کسانی چون شیخ شهاب‌الدین سهروردی را هم‌گویا ملاقات‌کرده بود حاضر نشد به‌آداب‌طریقت اهل خانقاه تسلیم بشود. وقتی وی درگلستان راجع به‌حقیقت تصوف می گفت: «ازین پیش طایفه‌ای در جهان بودند به‌صورت پراکنده و به‌معنی جمع امروز خلقی‌اند به‌ظاهر جمع وبه‌دل‌پراکنده»[۱۷] در واقع نظربه‌انتقاد از روابط‌نزدیك سلسله‌های اهل خانقاه داشت‌که‌گویی این پیوند شیخی و مریدی آنها را پای-بند به‌آداب مترسمان می کرد - و محکوم به پراکندگی و اختلاف. در این صورت آنچه نیز حافظ در نقد صوفی می گوید‌که «ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد» تنها حاکی از نوعی بی‌اعتقادی نسبت به مدعیان تصوف نیست‌بلکه انتقادی است جدی ازرسم و راه‌کسانی‌که تصوف زنده و جاندار امثال بایزید و شبلی و حلاج را به‌چیزی از مقولهٔ نظامات مسکین مدرسه و مکتب تبدیل-

کرده‌اند ــ و به‌رسوم سلسله و خانقاه. بدگویی از صوفیه هم که در کلام‌اوهست
در واقع برای آن است که پای بندی آنها را به‌آداب و رسوم مربوط به‌خرقه
و سلسله نوعی انحراف ازاصل تصوف می‌یابد و ازهمین‌روست که وی نسبت به‌
مشایخ عصر خویش بی‌اعتمادی نشان می‌دهد وآنها را غالباً مدعی می‌خواندو
بیخبر. درست است که دربعضی جایها نیزطوری ازصوفی و صوفیان سخن می‌
گویدکه‌گویی خودش نیز از آنهاست اما این طرز تلقی از صوفیان در واقع
برای‌آن است که‌آنها را نیز در تمام آنچه یك رند نامه سیاه ــ مثل خود وی ــ
بدان سبب درخور ملامت می‌شود با خویشتن همراه نشان دهد. ازجمله یك‌جا
با لحنی رندانه‌یادآوری می کندکه صوفیان‌جمله حریفند ونظرباز ولی زان
میان حافظ دلسوخته بدنام افتاد و در واقع برای آنکه صوفیان را غیر از
آنکه حریف و نظرباز معرفی می‌کند در سالوس و ریا هم ماهر جلوه دهد
خود و رندیهای خود را نیز به‌شیوهٔ آنها منسوب می‌دارد و باز جای دیگر
وقتی می‌گوید: صوفیان واستدند از گرو می همه رخت دلق ما بود که
در خانهٔ خمار بماند اگرخود را هم مثل یك صوفی نشان می‌دهد برای‌آن
است‌که می‌خواهد صوفی را هم مثل خودش اهل میخانه ومی معرفی‌کند و می‌
خواهد مخصوصاً خاطرنشان کندکه صوفی هم‌اگر ادعای زهد دارد باز مثل‌وی
گه‌گاه رخت خود را نیز در میخانه‌گرو می کند و با اینهمه اگر صوفی می‌
تواند رخت خود را ازگرو می واستاند و وی از عهدهٔ این‌کار برنمی‌آید از
آن روست‌که صوفی شهر برخلاف‌وی لقمهٔ شبهه هم می‌خورد ومثل «یك‌حیوان
خوش علف» ازهرچه نیازش‌کنند روی‌گردان نیست. بدینگونه، حافظ حساب
خود را هم از زاهد جدا می کند وهم از صوفی و با سوءظنی هم‌که نسبت به‌
کاربرد عقل در قلمرو ایمان دارد به‌آنچه فیلسوف و متکلم نیز به‌عنوان‌حکمت
درباب مسائل مربوط به ماوراء حس عرضه می کنند خود را محدود نمی کند
و با لحن‌کسی‌که ازحاصل‌کار آنان بیخبر نیست خاطرنشان می کند ــ که‌کس
نگشود و نگشاید به‌حکمت این معما را. باقی می‌ماند یك راه‌که عبارت باشد
از تجربهٔ شخصی ــ تجربهٔ عرفانی در تأمل و مکاشفه. اما وقتی وصول به‌
این مرحله نیز به‌بیخودی و ترك‌تمام آنچه «خودی» انسان را می‌سازد وابسته

باشد پیداست که آنچه وی را «بدان مقصد عالی» هدایت می‌کند باید صحبت رندان باشد ـ صحبت پیر مغان، پیرخرابات.

آنچه مقام این پیرخرابات و حق صحبت او را مخصوصاً در نظر شاعر مثل مقام یك شیخ خانقاه می‌کند تأثیری است که شراب او دارد ـ در دفع خودی: در دفع این خودنگری که در دنیا هرچه اندوه ونگرانی هست به‌آن وابسته است. درست است که درسلوك باطنی شاعر این عشق و شراب حالتی رمزی واثیری پیدا می‌کند که ماورای قلمرو تجارب حسی است اما ادراك آن عوالم راهم شاعر ظاهراً مانع از آن نمی‌دیده است که در سلوك ظاهری نیز برغم زاهدان ریاکار و واعظان شحنه شناس جوهر روح خود را به‌این «یاقوت مذاب» آلوده کند. در واقع اندوه عشق جسمانی راکه لابد در شیراز پرکرشمه جان یك شاعر را نمی‌توانست آسوده بگذارد چه چیزی بهتر از شراب می‌تواند بشوید وازبین ببرد؟ درست است که گه‌گاه از افیون نیز که چاشنی شراب می‌کرده‌اند و حتی در بین فرمانروایان عصر نیز هواداران و معتادان داشته‌است در شعر شاعر نشان هست[۱۸]، اما آنچه تمام غزل وی ستایش آن است بیش از هرچیز شراب است: شراب که سه‌گانهٔ آن نزد رندان رازآشنا، چنان اعجازی دارد که کور را می‌تواند بیناکند و آن راکه سی سال گنگ بوده است می‌تواند به‌زبان آورد. نه فقط، ابونواس مثل یك تجربه‌کردهٔ کارافتاده به‌ما اطمینان می‌دهد که صبحگاهان سه جام آن بلای خمار را از تمام مفاصل انسان بیرون می‌کند بلکه حسان بن ثابت هم یادآوری می‌کند که هنوز سه قدح از آن ننوشیده‌اید که عقل و دین شما از بین می‌رود. در برابر چنین معجون فراغتی که سه‌جام آن غسالهٔ هرگونه دلنگرانی وهرگونه اندیشهٔ خطاست[۱۹] کدام محنت عشق هست که پایدار بماند؟ وقتی نقش غم از دور پیدا شد تنها شراب است که آنرا محو می‌کند وفرومی‌شوید و در این صورت پیداست که عشق از شراب دور نمی‌ماند. ازمستی، از درد، ازمرگ و ازهرآنچه بعضی حکمای امروز به‌قلمرو کرانه‌های زندگی مربوط می‌دانند، عشق قویترست و در واقع با ادراك عشق است که انسان می‌تواند تمام وجود خود را ادراك کند و تجربه. اماعشق شاعر البته همه از یك گونه نیست: عشق هست وعشق: جسمانی و روحانی. در

دلی که او دارد هم‌اندوه عشق جسمانی می گنجد وهم خارخار عشق روحانی- عشق عارفان.

اینجاست که فهم کلام او غالباً دشوار می‌شود- وآگنده از ابهام. اما این سر عشق نه در حوصلهٔ دانش هرمدعی است وهرچند تحصیل آن، مثل درس اهل مدرسه در اول آسان بنظر می آید، درآخر کار دشواریها دارد و خود را مسئله‌ای نشان می‌دهد که امثال شافعی آن را شرح نتوانند کرد بلکه شرح و حل آن کسی را می‌خواهد مثل حلاج - آن هم برسردار[۲۰]. آیا می‌توان شك کرد که لااقل دربعضی موارد این عشق خود چیزی نیست جزهمان عشق‌حلاج، عشق حق که وجود عاشق در آن میان فقط حجاب است و همین حجاب است که او را از معشوق دورمی‌دارد - و جدا. اینجاست که شایدآن پژوهندهٔ راز- آشناکه دوست دارد درکلام حافظ چیزی جز رمز عرفانی نشان ندهد باز در ثلاثهٔ غساله تفسیری بیابد از يك تجربهٔ عرفانی. چنین کسی ممکن است که در ثلاثهٔ غساله به‌چشم آن گونه‌معرفت بنگردکه نیل به‌آن انسان را هم ازانتساب صفت، هم از انتساب فعل وهم از انتساب وجود به‌خویشتن بازمی‌دارد و نقش تمام این اوهام را از خاطر وی می‌شوید ومی‌زداید یا خود شاید آن راکنایه از معرفتی بیابدکه ادراك آن نقش هرچه را بین عارف و موضوع معرفت او حجاب می‌شود - نقش دنیا راکه انسان به‌سبب آن در حجاب خلق می‌ماند، نقش‌نفس راکه انسان به‌خاطر آن درحجاب نفس می‌ماند، و نقش آخرت را که انسان به‌جهت آن درحجاب بهشت و دوزخ می‌ماند - از خاطر وی می- زداید و با این سه غسل که اتحاد عارف با موضوع معرفت وی جز با این مایهٔ از «خود رهایی» ممکن نیست آنچه درپایان‌آن باقی می‌ماند فقط نقش‌حق است - وجدان وحدت. ظاهراً آن غسل نیز که حافظ در اشك خویش می کند و باآن می‌خواهد دیدهٔ خود را شایستهٔ دیدار سازد[۲۱] نوعی آماده‌کاری برای همین غسلهای سه‌گانه است - ثلاثهٔ غساله. معهذا اگر آنجاکه درکلام حافظ از این ثلاثهٔ غساله سخن می‌رود چندان نشان توجه به‌دنیای حسی، به دنیای سرو وگل ولاله، هست که سخن را از معنی ظاهری به‌معنی رمزی نمی‌توان منصرف داشت باز شك نیست که حتی وقتی جز شراب شیرازی هم ازاین‌تعبیر

مراد نباشد تأثیری که این ثلاثهٔ غساله درنیل انسان به‌مقام از خودرهایی‌دارد آن اندازه هست که صحبت پیرمغان را برای شاعر، از صحبت پیرخانقاه مطلوبتر کند.

درست است که این پیرمغان حافظ یك گبر باده فروش واقعی هم نیست و رمزی است از آن رندآزاده که سر به‌مقام شیخی ومرشدی فرود نمی‌آورد و درعین آنکه ولیّ راستین است حتی ازدیدهٔ «ولی‌شناسان» هم خود را پنهان‌می‌دارد اما حافظ درعین حال این نکته را نیز که یك پیر میفروش هم‌اگر انسان را ازقید خودی وخودگرایی برهاند صحبتش ازصحبت آن شیخ خانقاه که او را اسیر پندار می‌سازد بهتر است همچون اصل عمده‌ای در سلوك روحانی خویش تلقی می کند و درحالی‌که زاهدبه‌این «رندنامه‌سیاه» روی ترش می کند وی بررغم سالوسگران شهر در وی بچشم یك مرشد می‌نگرد. در واقع وقتی پیران دیگربه «زر و زوری» که دارند متکی هستند و وی غیر ازخدای خویش که «خوش عطابخش وخطاپوش خدایی» هم‌هست کسی را ندارد طبیعی بنظرمی‌رسد که رند شیراز اورا مرشد خویش سازد. نه آیا به‌قول او، در هیچ سری نیست که‌سری‌زخدا نیست؟درشیرازکه «دورمحتسب» فراموش‌می‌شد،این پیرمغان باردیگر می‌توانست ازکوچهٔ رندان «صلای سرخوشی» در دهد وباز دورنمایی ازدوران دولت مستعجل فیروزهٔ بواسحقی را در «عهد شاه‌شجاع» نیزعرضه کند.

# ۸

## دو رند

رند تاجوری که با نام شاه شجاع در شیراز بر جای «محتسب» نشست در آغاز امارت شادخواری و بی‌بند وباری دوران بواسحقی را تجدید کرد. شهر رندان، با آغاز امارت او یك لحظه سختیها و تندیهای محتسب را از یاد برد و مژدهٔ رندانهٔ حافظ را «که دور شاه شجاع است می دلیر بنوش» مثل سروش غیب تلقی کرد. درست است که این شاه رندان، از خشونتی که نسبت به‌پدر کرده بود پشیمان شد و او را با عهد و پیمان به‌شیراز آورد، اما وقتی بدعهدی و توطئه‌جویی وی آشکار شد دیگربار وی را به‌زندان فرستاد ـ به‌قلعه‌ای که پنج سال بعد شاهد مرگ او گشت. قلمرو امیر ـ مبارز بین توطئه‌کنندگان تقسیم شد. اصفهان و ابرقوه از آنِ شاه محمود شد، کرمان از آنِ سلطان احمد، وفارس از آنِ شاه‌شجاع. خواجه‌برهان وزیر هم که در سقوط محتسب‌هنوز شاعر شیراز وی‌را آصف جم اقتدار می‌پنداشت‌ازوزارت برکنارشد، و چندی‌بعد، گویا بسبب سختگیریهایی که در دوران وزارت به‌ ـ اشارت و خواست امیرمبارز نسبت به‌این شاهزادگان کرده بود، بقتل آمد (ذی‌الحجه ۷۶۰). وزارت هم به‌قوام‌الدین‌صاحب عیار رسید که پیش‌ازآن‌سالهای دراز پیشکار و مربی شاه‌شجاع بود ویکچند نیز درکرمان عنوان نایب‌السلطنه می‌داشت.

برای حافظ، که از حکومت محتسب آنهمه نارضایی داشت، این تغییر اوضاع مایهٔ امید بود. وزیر تازه نیز مثل خواجه برهان در حق وی اظهار محبت می‌کرد و اظهارالتفات. از همان اوایل ورود وی به شیراز، نام حافظ

در مجلس وی باعلاقه وحرمت برده می‌شد، و وقتی شاعر در مدح وی قصیده‌ای گفت و به‌شکر تهمت‌تکفیر کزمیان‌برخاست اظهار خرسندی کرد، درهای مجلس وی برروی شاعر باز شد و شاید با شاه جوان نیز از همین راه باب دوستی گشوده شد و باب ارتباط.

پادشاه تازه یك رند بی‌بند و بار بود ـ لاابالی و عاری از نام و ننگ. نه‌فقط پدر را کورکرد و زندانی، با یك تن از زنان او ـ زنان پدر ـ نیز متهم شد به‌گناه اودیپوس*. خود او نیز ـ اگر قطعه‌ای که به‌وی نسبت داده‌اند مجعول نباشد ـ رندانه‌این اتهام راپذیرفت[۱]. مثل پدرتندخوی و حتی بدزبان بود؛ اما طنز و ظرافت رندانه را هم گه‌گاه بر این مرده‌ریگ پدر می‌افزود. نه فقط با سلطان اویس ایلکان بلکه‌حتی با یك طبیب روزگار خویش به‌الفاظ زشت، شوخیهای رندانه می کرد[۲]. مثل یك رند واقعی، خود را از هرقیدی آزاد حس می کرد ـ نه‌علاقه‌ای نسبت به‌پدر داشت نه نسبت به‌برادران و حتی اگرلازم می‌دید از کورکردن و کشتن فرزند نیز مضایقه نداشت. با برادرش محمودنزدیك‌شانزده سال دایم‌نزاع‌داشت وستیزه. مکرر با وی‌آشتی کردومکرر پیمان شکست و تا برادر زنده بود ایمنی نداشت. رندی مثل او، که گویی خود را مافوق اخلاق و مافوق همه‌چیز می‌دانست نمی‌توانست بعدها ازمرگ‌بیهنگام این برادر اظهار شادی نکند. اختلاف او با محمود شاه از رقابت دربارهٔ زن پدید آمد. نخست در مورد خان سلطان اینجو، و بعد در مورد دندی خواهر سلطان اویس. خان سلطان، برادرزادهٔ شاه‌شیخ‌را، وی می‌خواست بزنی‌بگیرد اما برادرش پیشدستی کرد و ازدواج آنها مایهٔ رشك وکینهٔ شاه شجاع شد در حق محمود. چند سال بعد هم، برسر خواستاری ازخواهر سلطان اویس ایلکانی، بین دو برادر رقابت افتاد وباز شاه‌شجاع شکست خورد[۳] و یکچنددر بیرون از شیراز به‌دربدری افتاد. این هردو ماجرا در قلب این رند، که سربه‌هیچ چیز نمی‌خواست فروآورد، تأثیر دردناك گذاشت. برادرزاده‌اش‌ـ نصرت‌الدین‌یحیی ـ نیز با آنکه داماد وی بود کژتابی می کرد و بدعهدی.

* Oedipus

مکرر بروی شورید، و مکرر با دشمنانش همعهد شد. این ضربه‌ها برای روح او، که مملو ازسوءظن و سردی وقساوت بود، دیگر جایی جهت تمکین‌از اخلاق و وجدان باقی نمی گذاشت. شاعر خوبی بود و ذوق ادبی به ظرافت رندانهٔ او جلایی دیگر می‌داد. این طبع‌حساس شاعرانه، برای کسی که‌درجست‌وجوی قدرت نمی‌توانست پدروبرادر وفرزند خود را نیز تحمل‌کند، زندگی وی را یکسره پرکرد از تزلزل و سوءظن. علاقهٔ او به‌شراب دورهٔ تعزیرعهد «محتسب» را منسوخ کرد. خود وی، درشراب افراط می کرد، و ظاهراً هم از افراط در شراب بیمار شد. مستی و شرابخواری نیز به او بهانه‌ای می‌داد تا بخششها وظرافتهای بواسحقی راتجدید کند واینهمه اورا درشهر رندان محبوب می کرد.

دراین‌روزها حافظ به‌آنسوی چهل سالگی قدم می‌نهاد، و توالی‌حوادث و پیشامدهای عبرت‌انگیز، اندك اندك شور و شوق جوانی او را فرو می‌کاست. آیا دراین اوقات کار دیوانی‌نیز داشت؟ ظاهراً داشت. در واقع‌ارتباط با «عمل» و «دیوان» گه‌گاه از پاره‌ای اشعار وی برمی‌آید[۴]. نه فقط بارها از دیوان، از صاحبدیوان، از طغرا و از حساب صحبت می کند، از «وظیفه» هم گه‌گاه در این میان یاد می کند، و وقتی زمستان تیره را در انتظار وظیفه بپایان می‌رساند بهار و سبزه راکه می‌بیند پیش خود می‌اندیشد که: وظیفه‌گر برسد مصرفش گل است و نبید. انتظار وظیفه، که برای یك «دیوانی» به وام‌داری ومفلسی ممکن‌است منتهی شود، برای وی‌مخصوصاً درآن سالهای‌جوانی دردناك بوده است و دشوار. آیا دوران محتسب اورا یك چند در این انتظار دردناك باقی گذاشت؟ در اینصورت یك نگرانی او از حکومت امیر مبارز می‌بایست‌همین‌نکته‌باشد. بهر حال، درهمین روزهاست که «شاعروظیفه خوار» مکرر حس می کند که: «بار عشق و مفلسی صعب است می‌باید کشید.» نه‌مگر وقتی‌هم شاه شجاع یکچند او را ـ بسبب غیبت ازشیراز فراموش‌کرده بود، شاعر که بازگشت او را با آمدن عید جشن می گرفت، باز مثل یك طلبکار وظیفه‌خوار شاعرانه شکایت حال می‌کرد: عمری است پادشاهاکز می تهی است جامم... اما درکدام دوره از عمر خویش، شاعر ما به‌کار دیوانی پرداخته است؟ درست

روشن نیست، شاید از عهد شاه ابواسحق. اینکه درجوانی انتظار وظیفهٔ عقب‌افتاده را می‌کشد پیداست که از همان اوایل حال، ثروت خانواده را برای یك زندگی رندانه و عشرت‌آمیز کافی ندیده است و به‌دربار پیوسته است. در هرحال دراین سالهای‌چهل سالگی شاعر درشیراز دلبستگیها داشت ـ خانواده و شغل دیوانی، و این هردو او را به‌شهر رندان علاقه‌مند می‌کرد. با‌آنکه علاقه به «نسیم‌باد مصلی وآب رکناباد» نمی‌گذاشت که از این شهرطرب‌انگیز رندان قدم بیرون نهد، در ورای دروازه‌های شیراز نیز شعر وی همه‌جا دست‌بدست می‌رفت و از تبریز و بغداد گرفته تا هرموز و بنگاله نام و آوازهٔ او همراه قافله‌ها وکشتیها به‌همه‌جا می‌رسید. وی، به‌اشعار خواجو ـ شاعر بلند‌آوازهٔ کرمان ـ که سالهای آخرعمر خویش را در شیراز می‌گذاشت با نظر تحسین می‌نگریست. از غزلهای وی استقبال می‌کرد و در عین ستایش ازسبك سخن وی خود را استاد غزل نشان می‌داد. با عبیدزاکانی که مثل وی از دربار شاه‌شیخ به‌دستگاه شاه‌شجاع راه یافته بود ظاهراً رابطهٔ دوستی داشت یا آشنایی. با اینهمه شعر وی در این هنگام لطف و عمقی توصیف نکردنی‌داشت و همه‌جا شاعران با وی ارتباط داشتند و شاید مکاتبه. با سلمان ساوجی، که در دربار ایلکانیان ـ گاه در بغداد وگاه در تبریز ـ می‌زیست ظاهراً روابط داشت وپیداست که هر دو شاعر غزلهای یکدیگر را جواب می‌داده‌اند و با یکدیگر نوشت و خواند داشته‌اند چنانکه با عماد فقیه نیز، که در کرمان خانقاه داشت و شاه‌شجاع بسبب علاقه به‌کرمان یا کرمانیان درحق او اظهار ارادت می‌کرد، رابطه داشت ومشاعره. حتی کمال خجندی، که پایان عمر را در تبریز می‌گذاشت، نیز به شعر وی با نظر اعجاب می‌نگریست و علاقه. در دیوانهای تمام این شاعران، اشعاری هست که‌حاکی استاز ارتباط‌آنها باحافظ و اینهمه غالباً باید مربوط‌باشد به‌همین دوره ـ دورهٔ شاه‌شجاع. زوال‌روزگار محتسب، بهرحال، آرامش خیال‌را که‌حافظ از دست داده بود به‌وی‌بازگرداند و مخصوصاً قوام‌الدین وزیر ـ صاحب عیار ـ در این دوره نسبت به‌وی لطف و محبت دوستانه داشت. گویند او را در یك مدرسه به‌کار تدریس واداشته بود. از اشعار دیوان، البته درست نمی‌توان دانست که صاحب عیار چه‌کار دیگری به

این شاعر «دانشمند» واگذاشته بود. اما از گفتهٔ حافظ پیداست که وی او را برای خود به‌منزلهٔ یك حامی تلقی می کرد ویك مربی. آیا اشتغال به‌یك عمل سلطانی درطی‌همین دوره بودکه سالها بعد او را وامی‌داشت از بی‌عملی‌اظهار ملال کند[۵]. ذکر بعضی‌الفاظ، از آنچه درنزد اهل دیوان رایج است، درپاره‌ای اشعار او شاید حاکی باشد از یك اشتغال کوتاه او به‌کار دیوانی. درهرحال در این ایام، آرامش و آسایش او آن مایه بودکه خاطرش از باب زندگی‌در نگرانی نباشد. اما هیچ چیز بی‌ثبات‌تر از اوضاع این زمانه نبود، خاصه‌که «شاه ترکان» دمدمی مزاج بود و دهن بین. درست است که شاه شجاع خود یك رند قلاش‌بود، اما فرق است بین یك رندکه شاهزاده‌ای فرمانروا باشد با یك رندکه‌گدایی باشد مغرور و آزاده. در مسند قدرت یك رند البته وجودی است خطرناك‌که چون به‌هیچ‌چیز سرفرود نمی‌آورد، به‌هیچ چیز نیز ابقا نمی‌تواندکرد. نگرانی و بدگمانی براحوال وی غلبه داشت وکه می‌توانست«بوی خیر»ی از این اوضاع بشنود؟ درچنین احوالی روزگار حافظ نیز از این‌بی‌ثباتی‌ها برکنارنماند. خواجه قوام‌الدین، که ظاهراً در خدمت‌که‌گاه‌حرفهای تند ونیشدار می‌زد[۶]، در دنبال یك‌مأموریت جنگی طعمهٔ بدگمانی پادشاه شد؛ و قتل دردانگیز او، که به‌امر شاه او را پاره پاره‌کردند (۷۶۴)، برای حافظ چنان ضربتی بودکه حق داشت مثل یك دوست بیریا در فراق این یگانه «امیذجود»[۷] ناله‌سرکند و با اشك و درد بگوید «کزفراق رخت ای خواجه قوام‌الدین داد.»

باگرفتاریهایی‌که در دنبال این واقعه در کرمان برای شاه‌شجاع پیش آمد و با غلبهٔ لشکر سلطان اویس ایلکانی، که در حمایت از شاه محمودچندی بعد شاه‌شجاع را از شیراز راندند، شاید حافظ بیمیل نبود از این‌آب وهوای فارس‌که به‌چشم وی «سفله‌پرور» می‌نمود دل برکند و برای اجتناب ازدیدار دورویان و نابکاران شهر، که یك روز با شاه‌شجاع دم از ارادت می‌زدند و روز دیگر با محمود دوستی می‌ورزیدند، راه بغداد و تبریز و یا دیار هند را پیش گیرد. اما علاقه به شیراز مانع بود و شاید جذبهٔ محبت «آن یارکزو خانهٔ» وی «جای پری بود» شاعر را اجازت سیر و سفر نمی‌داد. اگر دنیای

درون وی به‌هیچ افق محدود نمی‌شد و هیچ حد و مرز نمی‌شناخت دنیای برون وی محدود بود به‌چهاردیوار خانه، به‌چهاردیوار سرزمین سعدی که «مقیم» را اجازهٔ سیرو سفر نمی‌داد و «مسافر» را از یاد وطن بیگانه می‌کرد. بعلاوه، شیراز در این زمان پناهگاه امنی بود برای عقل و ذوق. پادشاهان و وزیران آن به‌شعر و ادب علاقه می‌ورزیدند. نه‌فقط شاه‌شجاع خود شاعری پرمایه‌بود، برادرش محمود هم از ذوق شعر نصیبی داشت. حکما و شعرا در آنجا فرصت مناسبی برای هنرنمایی‌داشتند. کسی که‌آسایش و آزادی عقل وروح را می‌جست چه جایی از این سرزمین مناسبتر می‌توانست یافت؟ از این رو بود که حافظ، با وجود نارضایی و دلنگرانی که داشت، نمی‌خواست‌آن را ترک کند. یك قرن و نیم پیش - یا اندکی کمتر - که سعدی از تنگ ترکان بیرون رفته بود، آنجا همه‌ویرانی بود وآشفتگی. اما شیراز حافظ اگر از جهت سیاسی بی‌ثبات بود از لحاظ فرهنگی امن بود، با فرهنگ ارزنده‌ای‌آگنده از عقلهای روشن و دلهای‌آگاه. در این دو سالی که شاه محمود به‌اتکای لشکر سلطان اویس در شیراز حکم می‌راند و شاه‌شجاع در کرمان و اطراف آن بسر می‌برد، حافظ با آنکه در شیراز ماند ظاهراً علاقه‌ای به‌شاه محمود نشان نداد، هرچند با سلطان اویس، که در واقع محمود دست نشاندهٔ او محسوب می‌شد، البته اظهار علاقه کرد. اما سلطان اویس نیز شاعر بود و تربیت یافته. بعلاوه سلمان، که ظاهراً با حافظ دوستی و نوشت و خواند داشت، در دربار او می‌زیست و گویا یك بار نیز درهمین ایام، وظیفهٔ او را به‌خزانهٔ شاه محمود حواله داده بودند. اگر سلمان به‌دنبال این «نخود سیاه» شاهانه به‌شیراز آمده باشد، می‌بایست با حافظ ملاقات کرده باشد. آیا در همین مسافرت وی بود که بموجب بعضی روایات حافظ وی را در یك قطعه ستود: ستودهٔ فضلا خواجهٔ جهان سلمان؟ اینکه بعدها، در بازگشت شاه شجاع شاعر خود را ناچار می‌دید از کردهٔ خویش عذر بخواهد و گناه آدم را برای خویش بهانه سازد، احتمال دارد اشاره‌ای باشد به‌آنچه از روی اجبار یا برحسب مصلحت وقت در مدح این سلطان اویس گفته بود. در چنین احوالی شاعر شیراز که نمی‌خواست نسبت به‌شاه‌محمود چندان علاقه نشان دهد، بی‌شك برای اجتناب از شر او

ناچار بود به‌سلطان اویس، که حامی و مربی او بود، اظهار ارادت کند. این اظهار ارادت به یك سلطان شاعر پیشهٔ پرآوازه که سایهٔ «تاج عالم‌آرایش» بر فارس نیز مثل آذربایجان وعراق سنگینی می کرد، حافظ را از گزند محمود-شاه، که ظاهراً وی را دوست و ستایشگر برادر می‌دید، می‌توانست در امان بدارد و در امان داشت. وقتی تعدی ترکان جلایر و سفاهتهای محمود شهر رندان را تقریباً از پا درآورد، وکلوحسن از جانب اکابر شیراز به کرمان رفت تا شاه شجاع را به التماس واصرار به‌شیراز بازآورد، یك لحظه‌امیدهای مرده در دل حافظ زنده شد. شاعر شیراز، که در تمام این «مدت ایام فراق» با شوق و ارادت آرزوی بازگشت شاه‌شجاع را داشت و در طی غزلها پیام شوق و آرزومندی را می‌رساند، بازگشت این قهرمان محبوب رؤیاهای خویش رامثل یك جشن بزرگ تلقی کرد- یك عید واقعی. ترانه‌ای که برای این عید دلنواز ساخت یك قصیده بود و چند غزل - آگنده از شوق و علاقه[8]. اما این عید واقعی چندان طولی نکشید و خیلی زود مثل یك غروب عید رنگ نومیدی گرفت، از آنکه اقامت در کرمان و دربدریهای غربت پادشاه رند را به‌احتیاط کشانیده بود و به تظاهر و ریا. آیا بازار زهد و ریا رواج تازه می‌یافت؟ البته نه. اما شوق و علاقه‌ای زودگذر که شاه نسبت به‌اهل‌زهد و تقوی نشان می‌داد برای حافظ‌حیرت‌انگیز بود و دردناك. درکرمان، زاهدان دیار به‌وی فهمانده بودند که دربدریها و سرگشتگیهای او اگر سببی دارد چیزی جز بی‌بندوباریهای اونیست و تا وی مثل پدر راه و رسم زهدوپارسایی پیش‌نگیرد از این گرفتاریها رهایی‌نخواهد داشت. ازین‌رو، این‌بار دربازگشت به‌شیراز شاه‌شجاع رسم و راه پدر پیش گرفت. به‌صحبت زاهدان گرایید واز بی-بندوباریهای گذشته خود را دور نگه‌داشت. خودش البته اهل فضل بود وگذشته از شاعری با تفسیر و حکمت وکلام نیز سروکار داشت. می گویند در مباحثهٔ علمی اکثر طالب علمان مستعد را مغلوب می کرد و حتی شرح‌حماسه را به-درس می گفت[9]. کشاف را به‌خط‌خود نوشته بود و مختصر ابن حاجب را نزد قاضی عضد به‌درس خوانده. حافظه‌ای قوی داشت. مورخ وی نقل می کند که قطعه‌ای شعر عربی را یك‌بار خوانده بود، سالها بعد آن را از حفظ خواند.

خود وی اشعار عربی می گفت، رساله‌ای هم به‌عربی دارد در ستایش علم که حاکی است از اطلاعات وسیع او در مسائل راجع به‌ادب عربی. آیا آن «نگار» حافظ «که به‌مکتب نرفت وخط ننوشت»، و باز «به‌غمزه مسئله‌آموز صدمدرس شد» همین شاه‌شجاع نبود؟ در واقع شاه آنچه آموخته بود نه از مکتب و مدرسه بلکه از مصاحبت علما آموخته بود و درپرتو حافظه‌ای قوی که داشت. باکمك این حافظهٔ بی‌نظیر بودکه او از مذاکرات با علما هرچه را می‌شنید ضبط می کرد، بعلاوه از هرفرصت برای آموختن بهره می‌جست. بااینهمه، در بازگشت به‌شیرازآنچه وی را به‌مجلس علما و واعظان شهر می کشانید ظاهراً همه شوق علم نبود، علاقه به‌جلب توجه عوام بود و تظاهر برای دلجویی از شیخان و واعظان. از این روی بودکه بی‌تکلف و تشریفات به مجلس درس قوام‌الدین عبدالله ـ استادحافظ ـ حاضر شد و از مجلس وعظ برخی زاهدان شهر فیض جست. بهاءالدین عثمانی شافعی راکه به‌قول حافظ «امام سنت‌وشیخ جماعت»[۱۰] بود قاضی کرد و قدرت ونفوذ بسیار بخشید. حتی یك تن‌ازبزرگان شیراز را به‌مکه فرستاد تادرآنجا برای مجاوران خانقاه بسازد، وزمین‌پاره‌ای نیز جهت قبر شاه درآنجا فراهم آرد. همچنین مثل پدر کوشید تا با خلیفهٔ عباسی مصر تجدید عهدکند. این گرگ آشتی که در بین شاه‌شجاع و اهل زهد رفت در شهر رندان همه‌جا انعکاس خوبی نیافت وکسانی‌که این گرایش‌به‌زهد را یادآور عهد محتسب می‌دیدند بسختی از«شاه ترکان» سرخوردند. بدینگونه صحبت زهادکرمان ازشاه رندان،درطی یك دو سال، یك محتسب تازه‌ساخت ـ به‌قول یك مورخ صوفی‌مسلك عصر ـ سنی مذهب و معترف به‌گناه[۱۱]. اما شاید همین نکته بودکه حافظ رند را باز به‌خروش آورد و نارضایی. آیا در همین ایام بودکه شاعر متهم شد به‌باده‌خواری و شاهد بازی؟ وقتی یك رند در مسند قدرت بخواهد دم از پارسایی بزند پیداست‌که در امر به‌معروف و نهی ازمنکر با هشیاری زیرکانهٔ خویش تاکجا خواهد تاخت. ظاهراً در چنین احوالی، برای آنکه جاروجنجال عهد امیرمبارز تکرار نشود، می‌بایست به‌امرشاه‌شجاع برای شاعر ـ که شاید چندان سربراه هم نبوده است ـ اتهام‌هایی بر ساخته باشند. یك روایت می گویدکه او را با پسر یك مفتی در خلوت بدام انداختند

و رسوایی ببار آمد. روایت دیگر هست که از یك بیت او، بوی الحاد شنیدند و بی‌اعتقادی به‌آخرت. می گویند زین‌الدین تایبادی که این ایام در شیراز بود او را ازین بلیه نجات داد. این تهمتها در آن ایام رایج بود و در هرحال پادشاه رندکه به‌توبه می گرایید، بهانه‌ای هم یافت تا رند شاعر را نیز ـ بخاطر بیقیدیهایش ـ تنبیه کند. آیا در همین دوره‌ها بود که وظیفهٔ او نیز قطع شد و شاعر ناچار شد برای آن به‌وزیر مراجعه کند ـ به‌جلال‌الدین تورانشاه؟ در همین دوران کدورت و نارضایی بود که ظاهراً خواجه از «عمل» خویش هم دور ماند. در این دوره که شاعر «گذرگاه عافیت» را «تنگ» می‌یابد، شکایت تلخی که از «بی‌عملی» دارد حاکی است که آنچه وی را به‌دوری از دربار شاه. شجاع و حتی به‌مسافرت یزد برانگیخته است، در دنبال این ماجرا بوده است. با اینهمه در چنین حالی است که وقتی دورنمای بیکاری را می‌بیند خم به‌ابرو نمی‌آورد و بی‌آنکه «آبروی» رندی ـ «فقر و قناعت» ـ را ببرد با خونسردی و جسارت یك رند آشتی ناپذیر زیر لب می گوید: با پادشه‌بگوی که روزی مقرر است. مناعت و غروری که دراین پیام اوهست رندی را نشان. می‌دهد که سر گرانی وتکبر را حتی‌ازپادشاه وقت نیز نمی‌تواندتحمل کند. اگر یك روایت حبیب‌السیر درست باشد، شاه‌شجاع وقتی هم با لحن اعتراض به حافظ گفته بود که غزلیات تو از مطلع تا مقطع هیچیك بریك شیوه نیست و این در شیوهٔ غزل خلاف سنت است. درست است که حافظ یك جواب سربالا هم به‌این اعتراض داده بود وبا این جواب شاه ترکان را رنجانیده بود، اما همین اعتراض پادشاه مناعت و غروری راکه در شاعر بوده می‌بایستی چنان آزرده باشدکه همین گفت و شنود ـ اگر واقع شده باشد ـ برای اینکه‌شاعر را ازشاه دور کند کفایت کرده باشد. هرچه بود، شاعر این بارخود را از دربار کنار کشید و شاید نیز تحت تأثیر غلبهٔ شیخان و زاهدان از نظر افتاد. این دلنگرانی، که دو رند را یکچند از یکدیگر دور داشت، تا چه مدت طول کشید؟ درست معلوم نیست. اما ظاهراً چندان دوام نیافت، ازآنکه«زهدورزی» شاه هم که نه«از غایت دینداری» بود بسر آمد و شاه ترکان در گیرودارحوادث تازه‌ای که پیش آمد باز برسر باده‌خواری رفت و بر سرعیاشی. در غزلهای

خواجه صحبت از عفو شاه شد و از دوستی او. نه‌آیا رندیهای حافظ گناه‌صعبی نبود، خاصه باکرم «پادشاه خطابخش جرم پوش»؟ بهرحال گویی در همین دوران کدورت و نگرانی بودکه حافظ ـ شاید از ترس جان ـ برخلاف میل قلبی آهنگ سفر کرد به‌یزد. آیا در همین ایام بودکه آب و هوای فارس را سفله‌پرور می‌یافت[۱۲] و با وجود علاقه‌ای‌که تورانشاه درحق وی داشت آرزوی سفر می‌کرد؟ درهرحال قبل‌ازآنکه آهنگ این سفر کند، نیز با ساکنان شهر یزد از دوستی سخن‌گفته بود و دلنوازی. حتی نسبت به‌شاه یزد اظهار بندگی کرده بود. اما شاه یزد نه‌کسی بودکه بتواند از این رند شیراز ـ چنانکه باید ـ پذیرایی کند. حافظ، هرچند با وی دیدارکرد و این شاه‌جوان را، که برادرزاده و داماد و معارض شاه‌شجاع بود، نیز مدح‌کرد، از وی نوازش‌ندید. معهذا، سفر یزد یا لااقل مدت دوری از شیراز، چنانچه ازقراین بر می‌آید، کمتر از دوسال نکشید[۱۳]. نصرةالدین یحیی پادشاه یزد که این ایام پهلوان ـ اسد را درکرمان برضد شاه‌شجاع تحریك می‌کرد، در سر خیال استقلال‌داشت و در اختلاف بین شاه‌شجاع و محمود دورویی می‌ورزید. گاه با محمودهمدست می‌شد وگاه با شاه‌شجاع دم از انقیاد می‌زد. اما شهر را، چون میراث پدران می‌دید، آباد می‌داشت و با عواید مختصرکه داشت د. آنجا بناهای‌خوب‌ساخت و بازارها و خانقاهها[۱۴]. مسافرت به‌یزد، برای حافظ خاطرهٔ خوبی‌نگذاشت. تمایلات زاهدانه‌ای‌که در شهر غلبه داشت نه‌شاه یحیی را ـ که خود ظاهراً با خست و صرفه‌جویی تمام زندگی می‌کرد ـ مجال آن می دادکه به یك شاعر رند آزاداندیش چنانکه باید عنایت ورزد نه‌این دارالعباد آرام را برای حافظ چندان محیط مهمان‌نواز مساعدی ساخت. در همین سفر بودکه شاعر «نظر ـ باز» شیراز بانومیدی و تأثر، «سرای قاضی یزد» را، به‌ایهام، از«علم نظر» خالی یافت[۱۵]. در هرحال، با آنکه یزد در این ایام تفرجگاههای خوب و مدارس و خانقاههای با رونق داشت، مسافر شیراز درآنجا قراری نیافت. اگر آن‌گونه‌که از یك قطعهٔ دیوان[۱۶] وی استنباط می‌شود در پایان سفر دوساله‌که بختش «به‌خانه‌بازآورد» باز از ترس طلبکار ناچارشد، در خانهٔ «قاضی‌شیراز» بست‌بنشیند، چون جز به‌یزد سفرطولانی دیگر نداشته است می‌توان دریافت‌که

آنچه از شاه یحیی عاید شاعر شد می‌بایست تا چه اندازه فروتر از انتظار او باشد. در هرحال پیداست که حافظ، خیلی زود از این مسافرت پشیمان شد. شاعر نازك طبع غم‌غریبی و غربت را برنمی‌تافت و از ممدوح، که ظاهراً به اینکه «مکارم» وی را به «آفاق» برند اهمیتی نمی‌داد، «وظیفه و زادسفر» که انتظار داشت نمی‌یافت[۱۷]. بعلاوه شبح مرگ هم که ظاهراً از پیش چشم وی‌نیز مثل خیام هرگز دور نمی‌شد او را نگران می‌کرد و در آن تنهاییها وپریشانیها آرزو می‌کرد «که روز واقعه پیش نگار خود» باشد[۱۸]. این اندیشه پشیمانی او را افزود و از اینرو با موکب تورانشاه ـ وزیر تازهٔ شاه شجاع ـ که ظاهراً از سابق وپیش از وزارت خویش با خواجه آشنایی داشت و در این‌ایام گویا جهت دیدار شاه‌یحیی به‌یزد آمده بود به‌شیراز باز گشت. سکون‌خاطر او با سفر و سختیهای آن سازگاری نداشت، ازینرو ظاهراً دیگر علاقه‌ای به‌سفر نشان نداد. آیا به‌اصفهان‌هم‌سفر کرد؟ در واقع شاهان و وزیرانی که وی با آنها ارتباط داشت‌دراین ایام‌مکرر به‌اصفهان رفت وآمد می‌کردند. دراینصورت شایدعلاقه‌ای که‌حافظ‌به «زنده رود وباغ کاران»[۱۹] اظهارمی کندنشانه‌ای باشدازمسافرتش به‌آن حدود. آیا در سفر یزد به‌اصفهان رفته است؟ از مآخذ کهنه و در خوراعتماد چیزی بدرستی در این باب نمی‌توان استنباط کرد. از اینها گذشته‌یك مسافرت دریایی هم به‌وی نسبت داده‌اند که گویند ناتمام ماند و شاعر بسبب بیم طوفان در نیمه راه حرکت از آن صرف نظر کرد. گفته‌اند این سفر را بخاطر شاه هرموز کرد یا به‌دعوت پادشاه دکن ـ محمود شاه بهمنی. اما از دیوانش برگه‌ای که این روایت را بدرستی تأیید کند بدست نمی‌توان آورد. بیشتر بنظر می‌آید که قصه را ساخته باشند تا تفسیرهای عامیانهٔ دلپذیری درست کنند برای بعضی اشعار ایهام‌آمیز شاعر. در هر حال حکایت خوبی است برای آنکه غور کلام حافظ را وقتی می‌گوید: غلط کردم که یك طوفان به صد گوهر نمی‌ارزد بروشنی تفسیر کنند. البته روح سلامت طلبی که در شاعر هست می‌بایست وی‌را از چنین سفرها ـ اگر هم آغاز کرده‌باشد ـ منصرف ساخته باشد. آنچه مسلم است، در طی سفر یزد، در این زندان اسکندر، شاعر بخوبی دریافت که طبع رمیده و آرام وی، غم غریبی و غربت را برنمی‌تابد و چاره‌ای نداردجز آنکه

به شهر خود رود و شهریار خود باشد. ازین‌رو بود که همراه جلال‌الدین تورانشاه به شیراز بازگشت ـ به ملك سلیمان. این جلال‌الدین تورانشاه، چند سالی پیش از این، در ابرقوه، به‌ایام دربدری، به‌خدمت شاه شجاع در آمده بود؛ و در هنگام بازگشت شاه به‌شیراز، نزد وی حرمت و تقرب تمام می‌داشت. حافظ نیز می‌بایست درهمین ایام بازگشت با وی دوستی یافته‌باشد. علاقه‌ای که شاه شجاع به این خواجهٔ نام‌آور نشان می داد، در همان اوان، محرك رشك وزیروقت شدکه وی را نزد شاه متهم به ارتباط با محمود شاه کرد. تورانشاه به زندان افتاد، اما خیلی زود تبرئه شد و به وزارت رسید. آزادی‌وی از محبس و رسیدنش به‌وزارت برای‌حافظ، که ظاهراً ازدور نگران حال این خواجهٔ با حشمت بود، نوید بشارت بود، و شاعر در وجود وی یك ماه کنعانی می‌یافت که زندان را بدرود می کرد تا مسند مصر را به‌وجودخویش بیاراید[۲۰]. این مایه دوستی می‌بایست وزیر تازه را واسطهٔ تجدید عهدکرده‌باشد بین دو رند ـ شاه شجاع و حافظ.

در این زمان شاه شجاع با محمود ـ برادرش ـ در جنگ بود و در اصفهان گرفتاریهایی داشت. بعلاوه کرمان را نیز دستخوش طغیان پهلوان اسد می‌دیدکه دم از استقلال می‌زد. سوءظن به‌پسران هم ـ اویس و شبلی ـ که با پدر می‌خواستند معامله‌ای راکه وی‌با امیرمبارز کرده بود تجدیدکنند، خاطر وی را نگران می‌داشت. گذشته از اینها درد پای مزمن نیز وی راآزار می‌داد، و اینهمه باز شاه رند را از توبه و زهد دور می کرد. یك بار دیگر شاه به‌جاذبهٔ گناه تسلیم شد و باز مجلس وی میعادگاه شاعران و مطربان ودلقکان و رندان گشت. بدینگونه بار دیگردراین مجلسهای رندانه‌که شاه به‌عشرتجویی و حاتم بخشی می‌نشست، حافظ به‌وساطت خواجه‌تورانشاه وزیر محبوب شد و باز چنان دوستی بین این دو رند پدید آمدکه یاد دوران بواسحقی ازخاطر شاعر فراموش شد.

صحبت تورانشاه وزیر، که در مورد شاه‌شجاع حق گویی و وفاداری می‌ورزید، و در مصاحبت شاعر دم از فقر می‌زد، این محیط دوستی را بوجود می‌آورد. اما علاقهٔ شاه به‌شعر وادب آن راگرمتر می کرد و سادگی‌وفروتنی

حافظ به‌آن رنگ بیریایی می‌داد. محرك واقعی این دوستی، بهر حال، بیشتر علاقه‌ای بود که شاه شجاع به‌شعر و ادب داشت. خود وی از شعر لذت می‌برد و با اشعار قدما ـ فارسی و عربی ـ مأنوس بود. غزل را با لطف و حال می گفت و حتی بعضی قطعات دارد آگنده از ذوق حماسه و هزل. در شاعری گویی فرصتی می‌جست برای آنکه آلام و آمالی را که جبروت و حشمت شاهانه مانع ابراز آن بود بیان کند. درسالهای سر گردانی که اختلاف با شاه‌محمود وی را از شیراز رانده بود یك منظومه ساخت به‌نام ده‌نامه ـ «روح‌العاشقین در بحر هزج ـ که باقی است و حاکی از تألمات واقعی شاهانهٔ وی در آن ایام[۲۱]. غزلها و قطعه‌هایی که نیز از او باقی است اگر چند بسیار نیست اما نشان می‌دهد که شاه ترکان شعر را یك تفنن ساده نمی‌شمرده است بلکه در آن صرف اوقات می کرده است. حافظ نیز گه‌گاه بعضی اشعار وی را استقبال می کرد. «دلم جز مهر مهرویان طریقی بر نمی گیرد» که مطلع یك غزل مشهور شاعر است جوابی بود به‌یك غزل شاه‌شجاع که لطف و ظرافت آن نمی‌توانست در حافظ بی‌تأثیر مانده باشد[۲۲]. بیهوده نیست که شاعر شیراز در این غزل‌خویش «ز شاهنشه عجب» می‌داشت «که سر تا پای حافظ را چرا در زر نمی گیرد». غزل دیگرش نیز که در طی آن «هاتفی از گوشهٔ میخانه دوش» وعدهٔ رحمتمی‌دهد استقبالی است از یك غزل شاه با همین وزن و قافیه[۲۳]، که طراوت بیان و شور و حالی که در آن است می‌بایست مایهٔ تحسین و اعجاب حافظ شده‌باشد. بعلاوه بعضی اشعار و منشآت عربی هم که از او باقی است نشانی است از علاقه‌ای واقعی که این پادشاه داشته است به‌معلومات رایج درعصر خویش. این احوال البته وی را نزد دوستداران معرفت محبوب می کرد، اما سادگی و ظرافت رندانهٔ او سبب می‌شد که عامهٔ مردم نیز گه‌گاه او را با تحسین و اعجاب عاشقانه‌ای بپرستند. پهلوانان وکلوها در این ایام نیز، مثل روزگار بواسحقی، حرمت و نفوذی داشتند. در سالهای دوری و دربدری شاه، تنها قدرتی که می‌توانست از حقوق عامه در مقابل مهاجمان ایلکانی دفاع کندنفوذ همین کلوها بود و پهلوانها. همین‌ها بودند که زمینه را برای بازگشت شاه‌شجاع درست کردند و یك تن از آنها بود که هم به کرمان رفت با پیام و

درخواست شیرازیان. این پهلوانان، که غالباً رندان و عیاران محله‌ها هم سر-سپردهٔ آنها بودند، در دستگاه شاه نفوذی پیدا کردند با مأموریتهای مهم. یك تن از آنها ـ پهلوان اسد ـ مدتها حکومت کرمان یافت و وقتی بر وی شورید سر در سر این کار نهاد. اصفهان را به یك پهلوان دیگر داد ـ پهلوان‌خرم ـ و بعداز او به پهلوان محمد زین‌الدین. نام عده‌ای از این پهلوانان ـ که بعضی‌شان حتی از خراسان می‌آمدند ـ در زمرهٔ سرداران و نام آوران درگاه وی هست و حاکی است از رابطهٔ نزدیکی که بین او وجود داشت و طبقات عامه. در واقع شاه‌شجاع در دلجویی از عامه نیز هیچ دقیقه‌ای را فرو نمی-گذاشت. می گویند یك روز، موکب شاهانهٔ وی با حشمت و جلال بسیار از کوچه‌های شیراز می گذشت. مردم، چنانکه رسم است، از در و بام با کنجکاوی و علاقه به تماشا آمده بودند. از بام خانه‌ای صدای پیرزنی برخاست که دختر را صدا می‌زد: فاطمه خاتون، اگر می‌خواهی شاه‌شجاع را ببینی به بام بیا. شاه‌شجاع که این حرف را شنید توقف کرد. همراهان سبب پرسیدند. گفت تا فاطمه خاتون ما را نبیند از اینجا قدم برنخواهیم داشت. در واقع نیز آنقدر ایستاد تا فاطمه خاتون از بالای بام توانست موکب باشکوه وی را چنانکه می‌خواست نظاره کند[۲۴]. رفتاری چنین ساده همه جا او را نزد عامه محبوب می کرد. در اینصورت عجب نیست که وقتی دشمن وی پهلوان اسد در کرمان سقوط کرد (۷۷۵)، مردم اظهار شادی را به‌نهایت رساندند. می گویند پهلوان یاغی را کرمانیها پاره پاره کردند، وگوشت او را در دکانهای قصابی خرید وفروش. چندی بعد هم که نخست سلطان اویس وسپس شاه محمود هلاك-شدند (۷۷۶) دوستداران شاه شجاع برای بقای دولت او دعا کردند.

دوستی شاه‌شجاع، در این ایام در دل حافظ نیز موج می‌زد. غزلهای وی شاهد این دوستی است و اگر شاعر در آنها از ممدوح مثل یك معشوق یاد می کند فقط یك شیوهٔ بیان شاعرانه نیست، حاکی است از احساسات قلبی. حتی وقتی مقارن این ایام شاه‌شجاع یکچندبه‌آذربایجان رفت(۷۷۷)، حافظ، که همراه موکب شاهانه نبود، در غزلی که با شور و اشتیاق به‌یاد شاه سرود، از صبا می‌خواست تا درآن «ساحل رودارس» که شاه شیراز درآنجا به‌عیش‌وتفریح

می گذرانید از جانب وی «بوسه» «برخاك آن وادی» زند و علاقه و اشتیاق شاعر را برساند[۲۵]. در چنان احوالی اگر «نام حافظ» «برزبان کلك شاه» می‌گذشت، دیگر شاعر آرزویی نداشت و اینهمه نشان می‌دهد که در این روزگار این رابطهٔ شاه و شاعر از نوع ارتباط بین دو دوست بوده‌است نه از نوع رابطهٔ ممدوح و ستایشگر. بعلاوه دربار شاه‌شجاع در این روزها که شاه محمود هم از میان برخاسته بود، مرکز قدرت بود در عراق و فارس. شاهان و بزرگان اطراف به‌آنجا با چشم تحسین و علاقه می‌نگریستند، و حافظ، که منظور شاه بود، نیز البته نزد دیگران محل توجه بود و احترام. شهرت وی دیگر نه محدود به‌حوزهٔ دربار آل‌مظفر بود و نه حد و مرز فارس را می‌شناخت. پادشاه هرموز، قطب‌الدین تهمتن بن تورانشاه نادیده برای وی هدیه‌ها می‌فرستاد و در حق وی لطفها می‌کرد و نواختها. این «پادشه بحر» که درحق حافظ «بنده‌نوازیها»[۲۶] می‌کرد، گه‌گاه به‌شیراز آمده بود و بی‌شك باشعر و فضل‌شاعر آشنایی کافی داشت. اتابك پشنگ ـ پادشاه لر ـ از صحرای ایذج با شاعر شیراز ارتباط داشت و از جام زرافشان خویش جرعه‌ای به این رند شیراز هدیه می‌کرد. حتی سلطان غیاث‌دین ـ غیاث‌الدین‌بن اسکندر پادشاه بنگاله ـ نیز از «ماورای بحار» برای وی هدیه و پیام می‌فرستاد و از وی درخواست شعر و غزل می‌کرد که وی برایش ساخت: ساقی حدیث سرو و گل و لاله می‌رود. این حدیث سرو و گل‌ولاله بعدها یك دشواری عمده شد در شعر حافظ. خاصه که در دنباله‌اش هست: کاین بحث با ثلاثهٔ غساله می‌رود. صحبت از ساقی‌بود و از سرو و گل و لاله، که حافظ درجای دیگر دیوان از نظائر آنها به‌عنوان جوانان چمن یادکرده است[۲۷]. برای یك رند ـ یك رند غزلسرا ـ وقتی حدیث سرو و گل و لاله می‌رود چه بهتر از آن است که این بحث با ثلاثهٔ غساله رود. ثلاثهٔ غساله، همان کاس سه‌گانی، همان سه‌تایی حکیمان است که شاعران از آن بسیار صحبت کرده‌اند[۲۸] و گفته‌اند که هر غبار درد و اندوه را در وجود آدمی می‌شوید و به‌فراموشی می‌سپارد. کدام مضمونی مناسبتر از این برای یك غزل هست؟ نه‌آخر ساختمان شعر، که لفظ بنگاله را همراه دارد، نیز با لاله مناسبت دارد و با ثلاثهٔ غساله؟ اما غرابتی که در ترکیب ثلاثهٔ‌غساله

هست و یادآور زبانی است که اهل مدرسه شاید از باب ظرافت آن را بکنایه
برای شراب بکار می‌برده‌اند بعدها شارحان را واداشته است که در تفسیر بیت
قصه‌ای بسازند ـ کاری که مکرر دربارهٔ شعر حافظ و دیگران کرده‌اند[۲۹].
بموجب این قصه، غساله را نام یك مطربهٔ هندی دانسته‌اند، و سرو و گل و
لاله را نام دختران او. نقل‌هم کرده‌اند که سلطان غیاث‌دین مصرع «ساقی حدیث
سرو و گل و لاله می‌رود» را گفت و نتوانست آن را تمام کند، چون شاعران
مجلس هم ـ نمی‌دانم چرا ـ نتوانستند آن را بپایان آرند، چند بازرگان از
اهل فارس، صحبت حافظ شیراز را بمیان کشیدند و شاه از آنها خواست که
وقتی به‌شیراز می‌روند از وی به‌نام سلطان درخواست کنند بر مصرع سلطان
غزلی بسازد، و اونیز ساخت که بعد آن را به‌بنگاله فرستاد نزد سلطان. درست
است که آنچه درباب سرو و گل و لاله گفته‌اند مجعول است اما در مجلس
سلطان غیاث‌دین شاید که وقتی از شاعر یادکرده باشند و بازرگانان فارس که
در آن دستگاه راه داشته‌اند، ممکن هست که از این «افتخار شهر» خویش
تعریفها کرده باشند وستایشها. در واقع شاعر شیراز دراین ایام درشهرخویش ـ
مثل تقریباً هر جای دیگر که زبان فارسی در آنجا رایج بود ـ محبوبیتی تمام
داشت. چنانکه از بزرگان و نام‌آوران شهر نیز ـ گذشته از دستگاه شاه و
وزیر ـ نواخت و احترام می‌دید. فخرالدین عبدالصمد ـ یك تن از این
نام‌آوران که ظاهراً جز در دیوان حافظ هیچ جا ذکری چنین مخلصانه از وی
دیده نشده است ـ نسبت به‌وی توجه خاص داشت وکسی بودکه در این قحط‌ـ
سال آدمیت شاعر می‌توانست به غمخواری او دل ببندد. کمال‌الدین ابوالوفا
که از این خواجگان شهر بشمار می‌آمد درحق وی نیکیها می کرد و وفاداریها.
این مایه دوستی و ارادت که از دور و نزدیك نسبت به‌شاعر اظهار می‌شد برای
شاه موجب ناخرسندی می‌شد و مایهٔ رشك. در واقع، اگر درست باشد که شاه‌ـ
شجاع ـ با داعیهٔ شاعری که داشت ـ به‌شهرت و آوازهٔ حافظ رشك برده باشد،
می‌بایست تا حدی نیز بسبب علاقه‌ای باشد که شاهان اطراف به‌این شاعر بزرگ
شیراز نشان می‌دادند. درهرحال حافظ، که در این روزها اندك اندك سایهٔ شوم و
سنگین پیری را برشانه‌های خستهٔ خویش احساس می‌کرد، از این مایه‌شهرت و

آوازه که محرك رشك و حسد پادشاه وقت نسبت به‌وی بود ظاهراً لذت می‌برد و احساس غرور می‌کرد. اما دیگر نوبت لذت و غرور گذشته بود، شاه شجاع سالهای آخر عمر خویش را می‌گذرانید و پیری حافظ نیز در اندوه و تأثر فرو می‌رفت.

این سالهای آخر برای شاه‌شجاع دوران مصیبت‌ومرارت بود وشاه‌رندان کفارهٔ شرابخوریهای بیحساب خویش را می‌داد. گذشته از دردپا که از سالها باز او را رنج می‌داد، بیماری جوع‌البقر ـ که سیری نداشت ـ نیز وی را تحلیل می‌برد. داغ مرگ پسرش سلطان اویس (۷۷۷)، که بعضی آن‌رامسبوق به‌امر وی دانسته‌اند، هنوز کهنه نشده بود که مصائب تازه برایش روی داد. در راه سلطانیه، یك شب در مستی حکم کرد تا پسر دیگرش سلطان شبلی را ـ که از وی بیمناك بود ـ کور کردند. چندی بعد خبر وفات مادر و برادرزاده‌اش (۷۸۵) به‌وی رسید. شاه رندان، که در شور جوانی تمام احساسات لطیف اخلاقی را ضعف می‌خواند و ناچیز می‌شمرد، اکنون درضعف بیماری و پیری نمی‌توانست نیش این دردهای قلبی را حس نکند. افراط در شرابخواری و شهوترانی مزاج وی‌را در طی‌سفرهای جنگی منحرف کرد. بیماری جوع و درد پا وی را آزار می‌داد. در شولستان چنان در موج شراب غوطه خورد که به‌قول یك مورخ مستی‌وی به‌مستی می‌پیوست. آخر، بیماری رند فرسوده را به‌بستر انداخت و از نومیدی به توبه کشانید. وقتی، در پایان چندروزبیماری وفات یافت (۲۲شعبان۷۸۶)، سرنوشت او برای دوستداران هنر مایهٔ تأسف شد. مرثیهٔ کوتاه حافظ، که به‌مناسبت توبهٔ آخرین روزهای عمر شاه «رحمان لایموت» را مادهٔ تاریخ وفات وی یافته بود، اشك دردآمیزی بودکه یك رند پیر در سوك یك رند جوانتر می‌ریخت. اما این رند پیراکنون در قلهٔ افتخار بود و دنیایی را که رند جوان ترك می‌کرد در موج فکر و ذوق خود فرو می‌شست.

# ۹

## رند در بن بست

در این سرپرشور که گذشت عمر نیز گرد پیری بر تارك آن پاشیده بود و با اینهمه، ازگرانی که داشت به «دنیی و عقبی» فرود نمی‌آمد، چه‌اندیشه‌ای نهفته بود؟ اندیشه‌ای مرموز، عظیم و خوف‌انگیز که بیرون از وسعت بی‌انتهای خود، هیچ چیز را بزرگ نمی‌یافت، به‌هیچ چیز آری نمی گفت و به هیچ‌چیز تسلیم نبود.

این اندیشه چه بود؟ رندی که در کشمکش بین عقل و قلب انسانی به هیچ‌چیز اطمینان کامل ندارد البته باطن خود را به‌آسانی پیش هر کس کشف نمی کند؛ اما کسی که به جزم و یقین یك «حافظ» خلوت نشین ساده دل قانع نیست پیداست که باطنش باید به نوعی شك هم آلوده باشد. البته نه شك یك ملحد که ایمان را به خاطر عقل نفی می کند، بلکه شك یك عارف که عقل را به خاطرعجزی که از ادراك ایمان دارد درخور تحقیر می‌یابد. بدینگونه اگر در کشمکش بین عقل و وجدان و در مقابل فضولی و پرمدعایی‌عقل، شاعر وجود خویشتن را تسلیم شك می‌بیندآنچه رانیز از دریچهٔ قلب احساس می کند در خور شك می‌یابد و آنجاکه در قلمرو عقل راه خویش را پایان یافته حس‌می کند درقلمرو عشق امتداد بی‌پایانیها رادنبال می کند- در فرازونشیب‌وجدان عرفانی. البته در شعر وی نشانی ازشك‌و حیرت فلسفی نیز هست. بعلاوه کسی که حکمت وکلام و عرفان می‌خواند و با شعرابونواس و ابوالعلاء معری و خیام آشنایی دارد، در تمام اینها می‌تواند آبشخوری بیابد برای شك‌وحیرتی که هرگز انسان متفکر را - حتی در نورانی‌ترین لحظه‌های یقین خویش

ـ یکسره آرام و بی‌تزلزل باقی نمی‌گذارد. در واقع چنین اندیشه‌ای حتی در قرآن نیز آنجاکه از قول کفار و مشرکان حرفهای حیرت‌آمیز نقل می‌شود بساکه دستاویزی بیابدبرای مزیدسرگردانیها. وقتی‌شاعر در تفسیرمی‌خواندکه یك عرب استخوان پوسیده‌ای را پیش چشم پیغمبر در دست خویش فروسود وخاك کرد و درآن دمید وبعد پرسید: که می‌گوید این‌را دوباره زنده خواهند کرد؟ عقل اوکه در آنچه تعلق به‌قلمرو ایمان دارد خود را از ادراك اسرار ناتوان می‌یابد در شك فرومی‌رود و حیرت. اعادهٔ معدوم؟ آیا معاد جسمانی اعادهٔ معدوم است‌که فلاسفه و اهل تناسخ امکان آن را انکار می‌کنند و حتی بعضی از معتزله هم آن را ناروا می‌شمرند؟ اما این قاضی عضد، که مواقف او در عهد حافظ همچون یك شاهکار فکر دینی ستایش می‌شود چنین امری را ممکن می‌شمارد و اثبات می‌کند[1]. شاید مکرر عقل عصیانگر یا محجوب‌شاعر این سؤال را پیش خود طرح‌کرده باشد. درست است که پایان کار را عقل نمی‌تواند درست‌درك کند، درست است‌که معاد را هیچ مسلمانی نمی‌تواند انکار کند. اما صحبت از اعادهٔ‌معدوم است ومعاد جسمانی. با اینهمه‌اگر بعضی‌حکما و امثال زنادقه وبراهمه‌دراین حرفهاتردید کرده‌اندنمی‌توان تردیدآنها رابهانه‌ای یافت برای انکار این حرفها. چراکه این تردید در عین حال ممکن است این اندیشه را بخاطر آوردکه تحقیق در این‌مسایل درحد عقل محدود انسانی نیست. درشعرحافظ باآنکه‌آثار این‌شك وحیرت هست‌شك‌وی‌نشان سعی‌درانکار قدرت عقل هست اما نشان‌کوشش در نفی دنیای غیب نیست. در اینکه رازی‌در پس پرده هست حافظ شك ندارد اما می‌پرسد که در چنین دستگاه مرموز و پیچیده‌ای‌که ورای پرده هست، با ضعف و عجزی که محدودیت بر وی تحمیل می‌نماید، عقل ضعیف رای فضولی چراکند؟ می‌اندیشدکه انسان چه فایده‌دارد که دایم‌از «راز دهر» جستجوکند واز چیزهایی‌که اندیشه‌کردن درآنها عیش و امید انسان را متزلزل می‌دارد. کدام حکمت هست که این معمای عظیم را گشوده باشد؟

بعلاوه، حکمت چیز تازه‌یی به‌انسان نمی‌آموزد و اگر تأثیری در انسان دارد، شاید فقط این اندازه باشد که عقل را در مقابل مسائلی که تعلق

به قلمرو ایمان و حتی اخلاق دارد به حیرت و تردید وامی‌دارد. عقل، عقل راستین که از عوالم قلبی و ایمانی بیگانه به نظر می‌آید، اگر برحیات‌انسان حکمفرما شود جز تزلزل و حیرت هدیه‌ای ندارد و هیچ خوشبختی را ممکن نخواهد کرد. حکما درباب همه چیز عالم از جوهر فرد تا فلک اعظم صحبت می‌کنند، اما طبیعت که همه اسرار و رموز در وجود او نهفته است به حقارت اندیشه وضعف استدلال آنها لبخند می‌زند و باز همچنان مثل ابوالهول یونانی معمای خود را مخفی نگه می‌دارد.

در آنچه مربوط به قلمرو دنیای ماورای حس است بدون شك حافظ گه‌گاه وضعی شبیه به وضع خیام نشان می‌دهد ـ شك. اما ذوق ایمان که‌جای‌جای بوی خوش آشنایی به‌کلام او می‌بخشد نشان می‌دهد که شك او برخلاف آنچه در اولین نظر بخاطر می‌آید شك ملحدانه نیست، شك عارفانه‌ای است که حکمت و عقل را از نیل به‌آنچه در ورای پرده هست عاجز می‌یابد، اما عجز و محدودیت عقل را هم دستاویز آن نمی‌کند که آنچه را در پس پرده نشان می‌دهند وهم بشمرد و نفی کند. وقتی خاطر نشان می‌کند که «راز درون پرده» را از «زاهد عالیمقام» نباید پرسید و فقط «رندان مست» ممکن است‌از آن آگهی بدهند در واقع نشان می‌دهد که وی در اینکه چیزی در ورای‌پرده هست شك ندارد شك دراین دارد که زاهد وحکیم که از راه عقل و نقل ازآن خبر می‌دهند در آن باره آنچه می‌گویند درست باشد. بنابراین تفکر حافظ نه برشك لاادریه مبتنی است نه برحکمت عندیه[۲] و باآنکه سیرت لذت را هم که تعلیم خیام و در واقع میراث اپیکور است، تا حدی مأخذ سلوك اخلاقی خویش می‌شمرد شك‌گرایی ولذت جویی او ناشی از نفی آنچه ماوراء حس است ـ و اهل ایمان آن‌را غیب می‌خوانند ـ نیست و در واقع از همین‌جاست که در جهان‌بینی او لذت‌جویی و شك‌گرایی فیلسوف با قناعت جویی واستغنا‌طلبی عارف بهم می‌آمیزد و تعلیم او را که‌کشمکش دایم بین قلب وعقل‌همواره یك نوع دوگانگی نیز بدان می‌دهد تبدیل به‌نوعی فلسفهٔ عرفانی می‌کند. بااین فلسفهٔ عرفانی است که او فاصلهٔ لذت‌جویی جسمانی را باعشق الهی درمی‌نوردد وآن دو را بهم می‌پیوندد ـ درواقع‌عشق حتی در جنبهٔ انسانی و جسمانی‌خویش

علقهٔ خودی را در وجود انسان فرو می‌کوبد و با تلقین غیرپرستی، او را از خویشتن خویش بیرون می‌کشد. اینجاست که حافظ عشق را کیمیای هستی تلقی می‌کند و امری که مس وجود انسان را می‌تواند جلا ببخشد و تبدیل به زر کند.

در حقیقت آنچه این عشق را، حتی در جلوهٔ انسانی آن همچون کیمیای وجود نشان می‌دهد گستردگی پردامنه‌ای است که «از خودرهایی» ناشی از آن به حیات انسان می‌دهد. این سرشاری و گستردگی حیات است که منشأ واقعی ذوق لذت‌جویی را نیز درشعر حافظ تبیین می‌کند. بدون شك این ذوق‌عشرت‌جویی نیز مثل گرایش به‌شك و حیرت نقطه‌های شباهت واشتراك دنیای حافظ را با دنیای خیام عرضه می‌دارد. در واقع عشق از آنجا که به‌هرصورت هست خودی انسان را با خودی «غیر» پیوند می‌دهد به حکومت مطلق‌العنان خودی پایان می‌دهد و انسان را از خود به‌ورای خود می برد. آیا یك تفاوت عمده بین لذت‌جویی حافظ با لذت‌جویی خیام در همین نکته نیست که وی در لذت دریچه‌ای را می‌جوید که او را به‌آفاق از خودرهایی راه دهد، در صورتی‌که خیام آن را چون وسیله‌ای تلقی می کند که او را از همه چیز بگسلاند و فقط به خود بازگرداند ـ به خود، که نزد او مرکز واقعی هستی است و ورای آن جز مرگ، گور، و عدم محض چیز دیگر نیست؟ لذت جنسی، شراب، ودوستی بیشك برای حافظ نیز مثل خیام زندگی انسانی را گستردگی و سرشاری می‌داد اما برخلاف خیام این سرشاری و گستردگی در این دایرهٔ تنگ محدود نمی‌ماند چراکه غایت آن گریز ازخودی بود ـ ازخودی که تمام کاینات را محدود می کند و در دایرهٔ تنگ وجود خود درون می‌کشد. حقیقت آن است که برای او نیز مثل خیام و حتی‌مثل هوراس فکر اغتنام فرصت ناشی‌ازتأمل در تزلزل احوال عالم بود با اینهمه‌آنچه را در این تزلزل مایهٔ رنج بشمار می‌آمد وی ناشی از تعلق‌انسان به‌خودی می‌دید ورهایی از این‌رنج را ازطریق رهایی از خودی ممکن می‌یافت. وقتی می‌خواهد به می‌پرستی نقش خود را برآب زند، برای آن است که راه رهایی را بیابد و تا خراب کند نقش خودپرستیدن. درست است که دنیای اوبرخلاف دنیای خیام تنها یك بعد حسی ومادی

ندارد تا با مرگ تمام شود، بلکه آنجا هم که دنیای حس به‌پایان می‌رسد دنیای او با ابعاد دیگرش امتداد و مداومت خویش را دنبال می کند با اینهمه او، مثل هرعارف راستین دیگر، به این نکته نیز توجه دارد که در طی تحول و تجددی که وجود در توالی نشأتهای مستمر خویش دارد انسان باید در هر نشأت از این مراحل توالی که هست تمام آنچه را کمال آن نشأت بدان مربوط است در وجود خود جذب وحل کند. نشأت دیگرهرچه باشد،و فرجام نشأت حاضر نیز به‌هرصورت که در رسد، زندگی درحال حاضراز انسان طلب‌ می کندکه داد آن را بکمال بدهد وحقش را بدرست اداکند. لذت‌جویی حافظ یك پایه‌اش نیز در این طرز تفکر است و بدین‌گونه وی، این لذت جویی را همچون یك‌گونه مذهب عرفانی تلقی می کند و رند واقعی راکه از تظاهر و ریا بر کنار می‌یابد برهمین نشان می‌شناسد که خود را تسلیم عشق، و تسلیم عشرت می کند وفتنه چو در عالم او فتاد، برای آنکه ازگزند خودبینی‌ها ـ که انسان را در فتنه‌ها از تفکر به‌غیر می‌ترساند وغالباً به خود و به‌اندیشهٔ‌مصلحت خود بازمی گرداند ـ رهایی پیداکند، مثل یك عارف کامل «به‌جام می» می‌زند و «از غم کران» می گیرد. معهذا ذوق آزادگی وقناعت عارفانه‌که حتی لذت‌ جویی هوراس را نیز متانت و عظمت یك‌رسم و راه فلسفی می‌بخشد به حافظ نیز این نکته را می‌آموزدکه در جستجوی لذت و عشرت جوهر انسانیت را نباید قربانی کرد. اگر وی فقر وقناعت‌رایك نوع ملك وگنج خالی «ازآسیب زوال» تلقی می کند، اگر به فقر و قناعت می گراید و وسوسهٔ مال و جاه راکه درخدمت سلطان با قربانی‌خواستن دانش وآزادگی و دین و مروت، به‌دلنوازی وی می آید از خود دورمی کند شاید تاحدی نیز از آن‌روست که تجربهٔ‌زندگی به اونشان می‌دهد وقتی ثروت قابل ملاحظه‌ای جمع شد دیگر تمام روح وعمر انسانی می‌بایست برای حفظ ودفاع آن تجهیز وفدا شود و بدین‌گونه،ازآن‌ پس با وجود ثروت و قدرت، صلح وآسودگی که هدف واقعی حیات انسان چیزی جز آن نیست فقط یك رؤیای پریشان خواهد نمود. ازین روست‌که با تسلیم عارفانه‌ای تأکید می کندکه «چو قسمت ازلی بی‌حضور ماکردند» وچون در این قسمت به‌هیچ وجه«برمن و تو در اختیار نگشادند» ، «رضا به داده بده

و زجبین گره بگشای» «وراندکی نه به وفق رضاست خرده مگیر» چراکه‌این نارضایی خود آسودگی و صفایی راکه هدف زندگی است یك چند مکدر می‌سازد و در عین‌حال آنچه را جبر ـ تقدیر الهی ـ برانسان تحمیل کرده است نمی‌تواند دگرگون کند. این تسلیم و رضای اوکه یك منشأ فلسفی دارد البته ناشی از دون همتی یا مسئولیت گریزی بیقیدانه نیست ناشی از توجه به اجتناب‌ناپذیری یك نوع جبر است و در عین حال ناشی از توجه به‌لزوم حفظ و رعایت آرامش قلبی. بدین‌گونه جبرانکارناپذیر به وی توجه می‌دهد که در دنیا هرکس قسمتی دارد ونصیبه‌ای، چنانکه اندیشهٔ اجتناب از هرآنچه آسایش و صفای قلبی را برهم می‌زند به وی می‌آموزدکه باید از آنچه هست، از آنچه در دسترس هست، لذت برد و از اینکه عشرت امروز به فردا افتد باید برحذر بود . این لزوم تسلیم به قسمت را حافظ مکرر می گوید و غالباً با جزم و اطمینان یك جبری تمام عیارکه در عین حال او را یك جبری تمام عیار هم‌نمی‌توان خواند. معهذا وقتی می گوید فیض ازل به زور و زر ارآمدی به دست آب خضر نصیبهٔ اسکندر آمدی، در همین شاهد که برای اثبات ادعای خویش ارائه می کند جای چون و چرایی می گذارد که حتی لذت‌جویی واقعی را با جستجوی عمر ابد هم مغایر نشان می‌دهد. در واقع چه اطمینان هست‌که این عمر جاوید برای خضر یك فیض ازلی تلقی تواند شد؟ شاید، اصلا چیزی جز یك‌محکومیت ابدی هم نباشد. نه، حافظ عزیز، این‌چه حرف است؟ در دنیایی‌که خودنگری انسان‌تمام آن را به‌یك رؤیای تیره‌تبدیل‌کرده است آنچه اسکندر ممکن بود از آب خضر جسته باشد چیزی جز یك مصیبت ابدی نخواهدبود. عمری‌که ترا زنده نگهدارد اما دل‌پیرت را از داغ، ازداغ عزیزان، مالامال کند ابدی‌بودنش چه خواهد بودجزیك درد ابدی‌ـدردی که به‌طور ابدی با «خودی» انسان پیوسته خواهد ماند. نمی‌دانم این حرف را تو فقط به‌عنوان شاهدی برای‌ادعای مربوط به‌جبر گفته‌ای یا واقعاً آرزوی عمر خضر کرده‌ای؟ اما وقتی این آرزو در دل انسان بروید باید خودرا آماده‌کند برای یك‌تنهایی ابدی و در چنین حالی کدام لحظهٔ بی‌دلهره برایش‌باقی‌می‌ماندکه در عیش نقد بکوشد و آنقدرکه می‌تواند وقت را غنیمت گیرد؟ در

زندگی برخلاف آنچه خضر پنداشت آنچه مهم است طول آن نیست عرض آن است. چرا باید آب خضر و عمر خضر را آرزو کرد؟ کسانی که آرام و با احتیاط در طول زندگی راه می‌روند آن را جز یك راه دراز آهنگ ملال انگیز و بی‌پایان نخواهند یافت. زندگی را باید از عرض پیمود ــ گستاخ و لذت جویانه اما باعشقی که بتواند انسان را از پیلهٔ خودی و خودنگری خویش برهاند. آنچه هست باید غنیمت شمرد، که گل تا هفتهٔ دیگر نباشد. این اندیشهٔ اپیکوری در محیط فکر و حیات حافظ همه جا از کوچهٔ رندان می‌جوشید و می‌تراوید. نه مگر عبید زاکانی هم در این ایام مثل همهٔ رندان دیگر می‌اندیشید که حاضر وقت باشید که عمر دوباره نخواهد بود، و حتی شاه شجاع هم وقتی از مشاهدهٔ دگرگونیهای احوال درمی‌یافت که نزد خردمندان دنیا نفسی بیش نیست مثل حافظ و خیام زمزمهٔ دیرینهٔ اپیکور و هوراس را تکرار می کرد: برخیز و غنیمت‌دان گر همنفسی‌داری[۳]. در دنیایی که در آن این همه وسوسه برای ازخود-گریزی هست، و انسان می‌تواند زیباییهای آفاق ازخودرهایی را کشف کند نمی‌توان دایم به‌مرگ اندیشید: به‌مرگ که انسان را برای همیشه در «خود» مدفون می کند. لذت‌جویی عرفانی و شادمانهٔ حافظ درست در همین نقطه است که از لذت‌جویی نومیدانهٔ خیام می‌تواند جدا شود. اگر حافظ می‌تواند در مقابل وسوسهٔ مال وجاه ــ حتیٰ در احوال و اوضاعی که با دستگاه رند تاجور ارتباط ناگسستنی خودرا ناچار حفظ می کند ــ مقاومت کند برای همین‌است که او ازمال فقط این اندازه توقع دارد که اورا از خودی برهاند. آنجاکه مال و جاه خودی را در وجود انسان توسعه می‌دهد و می‌افزاید یك وسوسهٔ اهریمنی است و حتی فلسفهٔ لذت‌جویی هم تسلیم شدن به‌آن را اجازه نمی-دهد. زرپرست حریص دایم عمرخویش را صرف در جمع کردن مال می کند، گویی فراموش کرده است که در ملاقات با مرگ اگر این همه مال و جاه او را در تارهای خودی، محصور کرده باشد دیگر چیزی جز لعنت وسقوط ابدی در انتظارش نیست. معهذا، اگر حافظ در لحظه‌های ازخودرهایی می‌توانست مرگ را با چشم خونسرد یك رواقی واقعی ــ یك عارف کامل ــ نگاه کند، در پیرامون او که پایهٔ قدرتها می‌لرزید و زندگیها در کام اژدهای خودیها

فرومی‌رفت، مرگ برای همهٔ اطرافیانش چهرهٔ ویرانگر و دردناك خویش را همچنان حفظ کرده بود. در این پریشانیهای عهد مبارز و شاه‌شجاع، که درنده‌خویی‌خودیهای بی‌لجام، ملك‌سلیمان را نیزمثل‌زندان سکندر خراب کرده‌بود، روزگار جلال و شکوه باستانی هم مرده‌بود و آل مظفر آثار ویرانهٔ‌اصطخر[۴] را با همان عبرت می‌دیدندکه دیدار خرابه‌های فراعنه ممکن بود در شاهان مصر بوجودآورد-دیدار یك گور. این‌همه‌حاکی‌بود از بیوفاییها وناپایداریهای روزگارکه حتی لذت‌جویی واز خودگریزی نیز نمی‌توانست حافظ را به‌کلی از تأمل در آن باز دارد. اما احوال عبرت‌انگیز این دنیای ناپایدار راکجا باید دید؟ نه در آیینهٔ سکندرکه خود یك افسانه است و حقیقت آن «جام می است» که احوال ملك دارا را منعکس می‌کند و نه حتی درآینهٔ تاریخ‌که‌چیزی از حکایت مهر و وفا که درس ازخودرهایی است نمی‌داند و فقط قصهٔ سکندر و دارا را نقل می‌کند ـ با خودگراییهای بی‌لجام‌آنها. برای این‌بی‌ثباتی‌عالم، که در عین حال عارف را به لذت‌جویی و اغتنام فرصت دعوت می‌کند، حافظ در تمام‌کاینات شاهد می‌یابد و نشانه. حتی گل و گیاه هم دم از این حال می‌زنند وبر آن گواهی می‌دهند. عارف واقعی اگر حتی زبان سوسن را فهم کند می‌تواند از او این شهادت را بشنود اما این سوسن آزاد شاعران با ده زبان که دارد خموش است وهرگز چیزی ازین راز باز نمی‌گوید[۵]. بهرحال از تمام عالم که کاینات آن همگی زبان دارند صدایی بگوش می‌آید که ناپایداری و بی‌ثباتی زندگی‌را همچون بهانه‌ای برای اغتنام فرصت، برای لذت جویی عارفانه از حیات خاطر نشان می‌کند. وقتی دنیا تمام آنچه را به انسان بخشید از وی بازپس می‌ستاند این حرص و علاقهٔ کوته‌نظرانه‌ای که انسان به‌جمع مال دارد ـ به‌جمع‌آوری چیزی‌که انسان به‌آن اندازه‌اش هیچ‌گونه نیازی ندارد ـ چیزی نیست جز تلف کردن عمر، هدر دادن وقت. چنگ و نی، ساقی و مطرب، تمام چیزهایی‌که می‌توانند انسان را از عمر، از درد عمر، منصرف دارند و تمام چیزهایی که دایم لذت و فرصت را بیاد می‌آورند دایم به‌بانگ بلند می‌گویندکه این سعی بی‌حاصلی‌که انسان در جمع کردن مال و وانهادن آن برای میراث خوارگان دارد یك خزینه‌داری احمقانه است

ـ وکفر واقعی[۶]. آیا کفر نیست که انسان عمر خود را در سختی و بیم ـ که زشت‌ترین جلوه‌های خودنگری است ـ به سر برد وخویشتن را درشکنجهٔ فشار «خودی» تباه کند، تا چیزی‌را نگهداری کند که برای او فقط دغدغهٔ خاطر دارد و فقط برای میراث خوران ممکن هست متضمن سودی بشود؟ اگر زندگی انسان یك اسارت دایم و مستمر در زندان خودی و خودنگری است، تمام این کون و مکان برای عارف چه حاصلی دارد؟ پوچ پوچها و باطل اباطیل. در واقع آنچه انسان راکه فشار «خودی» تا «لب بحرفنا» پیشش رانده است از دهان هول‌انگیز امواج فنا[۷] دور نگه می‌دارد فاصلهٔ یك لحظه‌است یك فرصت کوتاه که فقط ازخوددرهایی می‌تواند آن لحظه را ابدی کند. اما کسی که‌دایم دم از مستوری می‌زند و دایم به خود می‌پردازد وخودرا می‌پرورد وتیمار می‌دارد، جز آنکه این لحظهٔ کوتاه را با دلهره‌های دردناك ناشی‌از تعلق کوتاهتر کند، از این خودنگریها چه حاصل می‌برد؟ بی‌آنکه حافظ با جام و شراب خویش هیچ برضد دین طغیان قطعی کند، بی‌آنکه بخواهد «آنچه گویند روا نیست» روا شمارد، از جام شراب که وی را به‌بیخودی ـ که نزد وی کمال‌رفعت انسانیت است ـ نزدیك می کند به‌دفاع می‌پردازد وبی‌آنکه به‌شك و یأس‌لذت‌جویانهٔ خیام برسد، از نوعی شك لذت‌جویانه با دنیای شادی و امید عارفان ارتباط پیدا می کند.می‌پرسد: این «باده‌نوشی که درو روی و ریایی نبود» چون از آن «زهد فروشی که درو روی وریاست[۸]» برتری دارد، در یك دنیای آگنده از جبر، بر«رونق این کارخانه» چه لطمه‌ای می‌زند؟ اینجا چنین می‌نماید که حافظ می‌خواهد رازی را افشاکند که اگر نه آن را به این زبان رمزآمیز شاعرانه بیان کرده بود، ممکن بود وی را تا آستانهٔ اتهام الحاد و زندقه نیز بکشاند. در حقیقت در آنچه تعلق به‌عقاید دینی دارد چیزهایی هست که عوام و حتی علمای رسمی از آن خبر درستی ندارند و بساکه از آن حقیقت هم اگر بویی ببرند بهره‌شان جز زیان و هلاك نباشد. این آن چیزی است که در نمان حافظ اهل مدرسه و کسانی چون میرسید شریف جرجانی و استادان او از آن تعبیر به «حکمت مسکوت عنها» می کرده‌اند[۹]. در واقع وقتی حافظ می گوید: به‌زهد همچوتویی یا ز فسق‌همچومنی، چیزی از «رونق این‌کارخانه

کم نشود[۱۰]» کلام او مبنی است بر توجه به‌اینکه عظمت و کمال ذات لایتناهی اقتضا ندارد که زهد وفسق مشتی ظلوم و جهول وی را خرسند دارد یا ناخرسند. اما چون بحث و تفسیر این دعوی ممکن هست که در آنچه تعلق به قلمرو شریعت دارد دشواریهایی در زندگی عامه پدید آورد شاعر از این اندیشه با اشاره و اجمال در می‌گذرد و آن را همچون یك «حکمت مسکوت عنها» به‌سکوت، یا به‌اشاره‌ای که مثل سکوت پرسش انگیز است، برگذار می‌کند. نظیر آنچه سیدشریف جرجانی درهمین باب نقل می‌کند که پیغمبر وقتی باچند تن از یاران در کوچه‌ای می‌گذشت زنی وی را سوگند داد تا با یاران به‌خانهٔ وی در آیند. در خانه آتشی افروخته بود و کودکان زن بر گرد آتش بازی می‌کردند، زن‌ازپیغمبر پرسید که‌آیا خدای بر بندگان رحیمتر هست یا من‌بر فرزندان‌خویش؟ پیغمبر گفت: البته خدای‌رحیمتر باشد‌ازآنکه«ارحم‌الراحمین» اوست. زن پرسید که تو پنداری من فرزندان خویش در این‌آتش درمی‌افکنم؟ گفت: نه، و زن پرسید پس خداوندچگونه بندگان خویش را درآتش‌می‌افکند با آنکه رحیمتر از من است؟ می‌گویند پیغمبر بگریست و گفت: برمن وحی همچنین‌آمده‌است.[۱۱] روایتی چنین که در زمان حافظ ظاهراً درنزد اهل مدرسه زبانزد بوده است، اگر هم‌اساس درست ندارد رحمت ایزد را که حافظ‌مکرر بدان اظهار امید می‌کند جلوه‌ای خاص می‌بخشد و لیکن در عین حال حکم رازی را داردکه چون افشاء آن ممکن هست به تعطیل احکام شریعت منجر‌شود اهل مدرسه‌آن را نفی نمی‌کنند اما از شمار آن‌گونه سخن می‌شمارند که باید مسکوت گذاشت و بی‌شك قول حافظ را هم‌که می‌گوید زهد و فسق ما در کارخانه‌ای‌که ره علم و عقل نیست تأثیری ندارد نباید به شك ملحدانه حمل‌کرد. چراکه حافظ‌مکرر به‌ما خاطرنشان‌کرده است‌که‌نسبت‌به‌آنچه «غیب» نام دارد و اذعان بدان شرط ایمان است نظر انکار ندارد و ناچار این حرف او هم از مقولهٔ همان چیزی است‌که اهل مدرسهٔ عصر او آن را حکمت مسکوت عنها نام می‌داده‌اند. بااینهمه درگیرودار اندیشه‌هایی‌که خاطر شاعر را مشغول می‌دارد نگرانیهایی نیز هست که غالباً فکر را به‌بن‌بست می‌اندازد و مخصوصاً تعلق به‌قلمرو مناقشات فلسفی دارد.

درحقیقت در برخورد با این بن‌بست شگرف است که پیچیده‌ترین‌مسائل فلسفی در کلام حافظ مجال بیان پیدا می کند. یك جا خاطر نشان می کند که «گرچه رندی‌وخرابی گنه ماست‌ولی عاشقی گفت که تو بنده‌بر آن می‌داری[۱۲]» و بدین‌گونه است که بیخیالیهای دنیای عشق و رندی در اندیشهٔ او منجر به گفت‌وگوهای مشاجره‌انگیز مربوط به جبر، وکسب می‌شود و اینکه آیا انسان در افعال خویش مجبور است یا آزادی دارد و اختیار؟ اگر انسان مثل تمام کاینات دیگر وجودش واقعاً جز نمودی نیست وهرچه حول و قوت هست ازآن خداست دیگر نمی‌توان از قدرت انسان صحبت کرد و از ارادهٔ او. درست است که فکر در یك همچو بن‌بست عجیب البته نمی‌تواند آزادی انسان را انکار-کند اما آزادی اگر نامحدود باشد دیگر جایی برای مشیت و قدرت باقی-نمی گذارد. لیکن در عین حال انسان که نسبت به افعال خویش مسئولیت دارد چگونه می‌تواند فاعل واقعی آن افعال نباشد و اگر فاعل واقعی‌اوست چگونه قدرت او با قدرت مطلقه که خاص خداوند است تعارض ندارد؟ مسئلهٔ کسب است، و اینکه اراده را هم خداوند در انسان خلق می کند و قدرت برفعل را نیز هم اوست که به‌انسان می‌دهد. آنچه در این مسئله خاطرهرمتفکر را برمی‌آشوبد و در بن‌بست واقعی می‌افکند عبارت است ازبرخورد بین‌تدبیر و تقدیر. و شاعر وقتی حتی به‌خود ملامت می کند که «خطا کردی و تدبیر نه این بود» جوابی که به‌نظرش می‌آیدهمان است که هرجبری ممکن است بدهد، یعنی: «چه توان کرد که تقدیرچنین‌بود». در واقع در قرآن و تفسیرآنقدر از تقدیر الهی سخن رفته است که نمی‌توان پرسید چرا باید در دیوان حافظ از آنچه تعبیر به تقدیر می‌شود تا این حد با لحن قبول سخن رفته باشد؟ درآن زمان به‌اعتقاد هرکس که باحکمت وکلام اهل مدرسه سروکاری داشت، انسانی که به‌نظر می‌آید از روی اراده و اختیار خویش فعل و حرکت می کند با آن مفلوج که حرکتش اضطراری است و ناشی از اراده و اختیار تمام نیست‌تفاوت زیادی ندارد از آنکه اراده‌واختیار هیچ یك جز آنکه مخلوق ارادهٔ خداشمرده-آید توجیه پذیر نمی‌تواند بود. در واقع اگر انسان قدرت آن را دارد که تا هرچه می‌خواهد انجام دهد پس چه فرقی هست بین خدایی و بندگی و اگر

ندارد در شریعت چگونه امر و نهی بر وی وارد شده است؟ بعلاوه، اینکه در برابر قدرت و وجود خداوند قدرت و وجود دیگری هم که منسوب به انسان است خودنمایی کند جایی برای توحید واقعی باقی نمی گذارد و خود چیزی جز نوعی ثنویت نیست.

اینکه حافظ نیز مثل مولوی و سعدی و مثل هر متفکر مسلمان دیگر بین اراده واجبار نوسان دارد در واقع مربوط به‌برخورد با بن‌بستی است که ناشی از جمع بین اثبات مسئولیت انسان است با نفی حول و قوت از او. در حکمت اهل‌مدرسه، می گویند که‌مقارن هرفعل انسان، خداوند در انسان‌قدرتی برای آن‌ایجاد می کند که با انقضای همان فعل نیز بپایان می‌رسد چنانکه‌برای فعل دیگر هم که مشابه آن باشد باز باید قدرت مشابه و تازه‌ای از خداوندبه وی عطا شود و بدینگونه انسان، که‌توفیق و خذلانش هردو از خداست،درنظام مبتنی برجبر و تقدیر که دنیای او را تشکیل می‌دهد در مقابل قدرتی که برای فعل دارد مسئولیتی هم پیدا می کند وبدینگونه جبر واختیار در وجود وی بهم‌درمی‌آمیزد. طرفه آن است که این گریزگاه فلسفی اهل مدرسه در نزد عارف رنگ جالبی از آرمان جویی اخلاقی هم می گیرد چرا که عارف با این طرز تلقی از جبر و اختیار گویی «فعل» را که منشأ مسئولیت اوست ونزد او با «میثاق‌الست» هم ارتباط قطعی دارد برعهده می گیرد، اما «مفعول» را که مثل هر «مخلوق» خالقی جز خدا ندارد از خود نفی می کند و این نفی وآن‌اثبات است که معرف جنبهٔ عمیق اخلاقی است در «جوانمردی» عارف[۱۳]. بدینگونه تدبیر و تقدیر هم هر دو منسوب به حق می‌شود و عجب نیست که حافظ در بارهٔ عاشقی خویش هم خاطر نشان کند که‌آن نیز نه‌به‌کسب است ونه‌به‌اختیار ـ این موهبت رسیده ز دیوان فطرتم. در آنچه تعلق به‌مسئولیت دارد نیزحافظ، تا حدی‌مثل خیام به‌سابقهٔ‌علم، علم خدا، تکیه می کند و بالحنی رندانه‌اعتراف‌می کند که «گناه اگرچه نبود اختیار ما حافظ تو درطریق ادب کوش وگو گناه من است». بدینگونه جوانمردانه فعل را به‌خود انتساب می‌دهد اما از مفعول که از اختیار او بیرون است به خاطر ادب چیزی بر زبان نمی‌آورد. البته این را هم خاطر نشان می کند که رند گنهکار راکسی سرزنش می کند که

نمی‌داند به‌آنچه علم حق، علم غیب، بر آن تعلق دارد، نه اعتراضی می‌توان‌کرد و نه آن را تغییر می‌توان داد. می گوید «مرا به‌رندی و عشق آن فضول عیب‌کند که اعتراض براسرار علم غیب‌کند» وقبل‌از او نیز خیام، آنگونه‌که از وی نقل‌کرده‌اند و با وجود تخطئه و انکار متکلمان و صوفیان روزگار خویش، بهانه‌آورده بود که«می‌خوردن من حق ز ازل‌می‌دانست گر می نخورم علم خدا جهل بود.» و اینجاست‌که پژوهنده اگر با توافق مشرب خیام‌وحافظ در تعدادی مسایل ـ و البته نه از همه حیث ـ آشنا نباشد شاید تشابه این دو بیان را از نوع اخذ و اقتباس بشناسد در صورتی‌که تشابه از مقولهٔ وحدت تفکر است و تازه در انتساب شعری هم که منسوب به‌خیام است همیشه‌جای‌بحث هست.

جالب آن است‌که رند شیراز با وجود گناه به‌سابقهٔ لطف ازل‌پناه‌می‌برد که عبارت باشد از هدایت الهی و آن لطف و توفیقی‌که به‌قول اهل مدرسه انسان را براعمال خیر کمك می کند. وقتی با لحنی آگنده از امید که نوعی شك هم نسبت به‌جزم یأس آلود آمیخته به‌خوف زاهد قشری در آن هست، می‌گوید: ناامیدم مکن‌از سابقهٔ‌لطف ازل، در واقع به‌این‌نکته توجه دارد که‌ممکن هست اقتضای لطف ازل سرانجام او را از خرابات مغان به سرمنزل هدایت بکشاند ـ در خرابات طریقت ما به هم منزل شویم. و البته آنجاکه خرابات و طریقت هر دو و هریك به‌نحوی «جلوهٔ روی حبیب» را منعکس می کندعجب نیست‌که لطف ازل آن را هم‌که درخرابات عمر می گذراند، از همان خرابات برایش طریقی بسازد و سرانجام او را با اهل طریقت هم منزل کند ـ آن هم در خرابات طریقت‌که منزلی واحد است نه در خرابات و طریقت که دوراه جداگانه‌است. بدون شك درمقابل لطف‌حق‌که توفیق انسان‌را سبب می‌شود[۱۴]، خذلان او هم‌هست‌که ناشی است ازتسلیم وی‌به جاذبهٔ‌گناه. این‌جاذبه هم امری است‌که ظلوم جهول نمی‌تواند در مقابل آن مقاومت‌کند و عجب نیست‌که‌حافظ از زبان او بگوید : عاشقی گفت‌که توبنده بر آن می‌داری. معهذا تا در این دنیا وسوسهٔ زیبایی هست تا چشم افسونکاری هست‌که می‌تواند ما را به‌بیرون از خود بکشاند، انسان می‌تواند خودی خود را فدای آن کند و از راه عشق

به دنیای ماوراء خودی راه پیداکند. به حقیقت آنچه ما را در تنگنای خودی محصور می کند عشق نیست، حرص به‌مال است که ناشی از خود پرستی است. عارف نمی‌تواند زیبایی را که مایهٔ عشق و از خود رهایی است در پیشگاه ثروت و تجمل قربانی کند. این‌نکته‌ای است که‌حافظ آن را به عبارتهای گونه‌گون خاطر نشان می کند و در واقع صدای آرام خونسرد یك اپیکور عارف‌مسلك است که در کلام او انعکاس دارد ـ چون بالش زر نیست بسازیم به‌خشتی. اگر به‌جای بالش زر با خشت می‌سازد، آبروی فقر و قناعت را نمی‌برد و با خشتی که زیر سر دارد پا را برتارك هفت اختر می گذارد بدون شك برای آن است که درآنچه ثروت و تجمل به انسان عرضه می کند از خود رهایی‌غیر‌ممکن است، به‌خودگرایی و به‌خویشتن پردازی است که از آن حاصل‌می‌شود، و نزد وی هیچ چیز از بازگشت به خودی، به این ورطهٔ تعلقات دد منشانه منفورتر نیست. اگر وی تا این حد خود را عاشق زیبایی نشان می‌دهد از آن‌روست که فقط استغراق در «آن» به او فرصت می‌دهد که از خود رهایی واقعی را تجربه‌کند و با پیوند با غیر قبلهٔ خود را به‌بیرون از خود بگرداند ـ هر قبله‌ای که بینی بهتر ز خود پرستی و باتوجه به غیر، به‌بیرون‌از خویش، است که انسان می‌تواند دنیا را زیبا بیابد و دوست داشتنی. کسی که همه جا خود را می‌بیند و جز در خود غرق نیست در این عرصهٔ بیکران کاینات نمی‌تواند چیزی دلبستنی و دوست داشتنی بیابد. اینجاست که عشق منشأ خوش بینی می‌شود و هرگونه لکهٔ نومیدی را از خاطر شاعر می‌زداید. آیا دنیا بکلی از عیب و شر خالی است؟ البته خیر چون وجودی که بکلی از عیب و شر خالی باشد با آنچه خالق و مبدع عالم است قابل التباس خواهد بود. حافظ هم در رؤیای بیخودی دنیا را می‌تواند غرق درکمال وزیبایی بیابد، و وقتی دنیای خودی را در حال تجسم می‌یابد ازین رؤیا بیرون می‌آید وشرونقصی راکه در عالم هست نمی‌تواند انکارکند. درست است که پیر او ـ عقل عارف ـ که در امواج نور امید ورضا غوطه می‌خورد، و«در هرچه هست پرتو روی حبیب»می‌بیند، دوست دارد همه چیز را زیبا بیابد و عاری از نقص و خطا، اماکه می‌تواند چشم باز و عقل روشن داشته باشد و چنین دنیایی راکه پر است ازنقش

فقر و درد و جهل، بی‌خطا بداند و کامل؟ مثل ولتر، اما قرنها پیش از او، و مثل خیام، اما قرنها بعد از او، وی نیز خطایی راکه برقلم صنع هست باترس و احتیاط برزبان می‌آورد، اما باز فوری رندانه لب راگاز می گیردوخاموش می‌شود.شایدآنچه او را به این خاموشی می‌خواند داستان «پدر»ش «آدم» است که مصلحت‌جویی او را واداشت تا در دنبال سقوط ابدی خویش همهٔ بیدادی‌ها ونارواییی‌ها راکه در پیش چشم داشت، همچون گناه نخستین بگردن گیرد و بدینگونه از فرجام غم‌انگیز «شیطان» که خطا را نه بخود ـ بلکه به‌پروردگار خود ـ منسوب کرد[۱۵] در امان بماند. اما آن «شیطان» که در وجود هر«شاعر» هست[۱۶] چگونمی‌توانست به‌او اجازه دهدکه باری‌ازروی مصلحت‌جویی‌خاموشی گزیند و لامحاله در یك کنایهٔ شیطنت‌آمیز نیز برعقل خطاپوش اعتراض نکند؟ برای آن عده از حکمای الهی‌که مثل غزالی و لایب‌نیتس دنیای موجود را بهترین عوالم ممکن می‌شمرده‌اند این یك گستاخی آشکار است و عبث نیست که یك حکیم و عارف فارس، جلال‌الدین دوانی، بعدهاکوشیده استاین قول حافظ را تأویل کند و او را از خطابینی تبرئه نماید ـ آفرین برنظر پاك خطا پوشش باد!

اما پیر شاعر، که عقل مصلحت‌جوی جنجال گریز عارف است، اگر چشم خویش‌را بر آنچه «خطا»ست می‌بندد و برای پاس رضای اهل تقلید قلم صنع را عاری از خطا اعلام می کند خودش می‌داندکه این تصدیق وی را با یك اعتراض تازه مواجه می‌سازد: اگر آنچه برقلم صنع رفته است چنان از نقص و خطا عاری باشدکه سازندهٔ نقش خودش هم نتواند نقشی بهتر از آن رقم زند کمال این نقش قدرت بی‌پایان نقش‌آفرین را محدود خواهد کرد و او را از آفریدن نقشی‌که از آنچه هست بهتر باشد عاجز نشان خواهد داد. اما کدام متفکر با ایمان هست که‌بتواند خدای خویش را از یك جهت ـ هرجهت که باشد ـ عاجز و ناقص و محدود تصور کند؟ بعلاوه تصور آنکه خطایی‌برقلم صنع نرفته است و هر چیز که هست آنچنان می‌باید، کل عالم را نیزاز اشتیاق به‌کمال و از سعی در نیل بدان که نزد عارف و حکیم غایت سیر و حرکت تمام ذرات وجود است باز می‌دارد و بازگشت کثرت را به وحدت که رمزسلوك

عارفان است بیمعنی یا نامفهوم می کند. جالب آن است درعین حال رند عارف، خوب می‌تواند حتی دنیایی را که آگنده از شروخطاست دوست بدارد و آن را نشانی بداند از صنع کسی که وجود او ورای خطا و صواب است. بعلاوه، درست است که دنیا پر است از خطاها و شرهای گونه‌گون امانارضایی‌وشکایت انسان از آنچه هست و در عین حال به‌حکم جبر اجتناب ناپذیری که برسر-نوشتش حاکم است. آن را نمی‌توان تغییر داد، چه فایده دارد؟ وقتی جز جبر قدرتی در عالم حکومت‌ندارد و ازآن نمی‌توان گریخت احوال عالم، گراندکی نه به وفق رضاست خرده مگیر. این است سرتسلیم و سکوت کسی که یك وقت هم در غلبهٔ شور و هیجان خویش فریاد می‌زند: چرخ برهم زنم ارغیرمرادم گردد. اما دنیا همین است، همین که هست. گر تو نمی‌پسندی تغییرده قضا را. پس چه باید کرد؟ به این سؤال کهنه هرگز یك جواب درست‌نداده‌اند. عقل عارف در این بن‌بست حیرت احساس نوعی آرامش می کند.

حافظ اگر یك هولدرلین* بود، مثل این شاعر رمانتیك آلمان، شاید می‌پرسید که این زندگی چرا آنقدر حقیر و بی‌اهمیت نیست که تا انسان را به چیزی ماورای خود دعوت کند[۱۷]، لیکن برای شاعر شیراز این زندگی بی‌آنکه بکلی چیزی بی‌ارج باشد، می‌تواند انسان را به‌چیزی دعوت‌کند که ورای آن است. به قلمروی که در آن سوی جسم و آن سوی حس هست و قرآن و عرفان را حافظ چون دریچه‌ای تلقی می کند که وی را با آن دنیا مربوط می کند ـ دنیای غیب. وجود وی جانی است که خودی را چون زندانی تلقی می کند، و تنی که خودی را می پرورد و تیمار می‌دارد. و حافظ وقتی درست در خویشتن می‌نگرد، در می یابد که این مشتی غبار تیره که «تن» نام دارد، «چهرهٔ جانش» را فرو می‌پوشاند و در حجاب می‌افکند. آیا با این حال حق ندارد که در آرزوی نیل به‌بیخودی نهایی گه‌گاه مشتاقانه بسوزد و عارفانه بانگ بردارد: خوشا دمی که ازآن‌چهره پرده برفکنم؟ این البته یك درد فلسفی است که هر متفکر عارف را آزار می‌دهد و گه‌گاه به اندیشه در آنچه ورای این زندگی هست می کشاند: عیان نشد

* H. Holderlin

که چرا آمدم کجا بودم؟ و به این سؤال که خیام را نیز مثل او آزار داده است جوابی که او می‌دهد جواب یك عارف است. جواب کسی که خودی را حجاب راه وصال می‌یابد و می کوشد تا با رهایی از این قفس در فضایی آزادتر، فضایی پاکتر، پرواز کند.

# ۱۰

## در دیر مغان

آیا تا اینجا از کوچهٔ رندان به‌سلامت گذشته‌ام؟ آنچه می‌دانم این است که آگاهانه در تکاپوی خویش انحراف نجسته‌ام. اما عرفان حافظ نیز در همین کوچهٔ رندان خانه دارد و نمی‌توان بی‌یك لحظه توقف ازجلوی آن عبور کرد. این عرفان نه برتجربهٔ صوفی سرسپرده متکی است نه برنظامات خانقاه مشایخ. عرفانی نظری است، عرفان اهل علم که شاید از تجربهٔ مکاشفه و شهود شخصی نیز تا حد قابل ملاحظه‌ای بهره یافته باشد. چیزی است از نوع فلسفهٔ اشراقی اما خالی از وسوسهٔ قیل و قال‌آن. جهان‌بینی حافظ نیز که براین عرفان تکیه دارد مکتب انسانیت است و اخلاق. اگر مرشد و مربی‌خود را هم، که نه یك شیخ مدرسه می تواند بود نه یك پیر خانقاه، پیرمغان می‌خواند و از حضور او به دیر مغان تعبیر می کند از آن روست که نیل به‌کمال اخلاق و انسانیت را وی در نشئهٔ از خودرهایی می‌جوید که فقط پیر مغان و جام می مغانه آن را به وی هدیه می کند. معرفت واقعی را هم که «دانشمند» از «علم‌الیقین» آن بهره‌ای ندارد فقط ازطریق همین بیخودی و از خودرهایی ممکن می‌شمارد چراکه خودی و خودنگری را هم در سلوك، حجاب می‌یابد و هم در معرفت. مثل هر عارف دل‌آگاه دیگر عقل فلسفی را با چشم تحقیر و سوءظن می‌نگرد و راز معرفت رادر آن سوی راه عقل می‌جوید ــ درقلمرو قلب‌که سروکارش با کشف و شهود است نه با تجربه و برهان. درست است که وی از مبنای معرفت خویش به این صراحت صحبت نمی کند اما کسی که برقلب بیش از عقل اطمینان دارد می‌بایست به‌عقل و معرفت فلسفی با سوءظن

یك عارف نگریسته باشد. اگر ازدرس اهل مدرسه اظهار ملال می کندمخصوصاً
از آن روست که معرفت عقلی را در آنچه بهقلمرو مسائل مربوط بهآغاز و
انجام جهان است بیحاصل می‌یابد، و وقتی با نومیدی می گوید: «نه‌حافظ را
حضور درس خلوت  نه دانشمند را علم‌الیقینی» پیداست که از آنچه عقل و
نظرو مدرسه و دانشمند می‌تواند درباب این گونه مسائل به وی عرضه کند تا
چه حد مأیوس است.

سراسر دیوان نشان می‌دهد که نزد وی معرفت واقعی سرچشمه‌اش دل
است که یك‌لطیفهٔ معنوی است وحقیقت‌انسانیت هم همان است. این‌همان‌چیزی
است که شاعر از آن تعبیر به جام جم می کند که در آن همه چیز چنان که
هست جلوه دارد و لطف و صفای آن هرحقیقت را چنان‌که‌هست منعکس می-
کند. پویه‌ای بی‌وقفه‌که حافظ را درجستجوی این جام جم به دیرمغان می-
کشاند در اشارات او بهقدری جاندار تصویرشده است که انسان را گه‌گاه
به‌یاد پاره‌ای شوالیه‌های اروپا در قرون وسطی می اندازد و داستان جستجوی
جام مقدس[1]. کسی که می‌خواهد به‌دنیای ماوراء حس راه پیداکند و ازآنچه‌سر
غیب نام دارد و زاهد و عارف و صوفی و فیلسوف همه جویای آنند سر در-
بیاورد باید به این جام جهان‌بین که درآن خطا و فریب راه ندارد و راز هر
چیز را چنان‌که هست باز می‌نماید راه بجوید. اما این چه جام است که‌عقل
و دل شاعر جویای آن است و تمام سیروسلوك سالهای عمر خویش را نیز
به‌آن منسوب می کند؟ بیشك، چیزی که مثل هر جام می وی را به‌بیخودی
می‌رساند و در عین حال از وی وجودی می‌سازد فانی از «خویش» که‌به‌بیحدی
رسیده باشد و بیقیدی. نه آیا این همان جام است که پادشاه‌زادهٔ عطار هم در
الهی‌نامه[2] آن را از پدر در می‌خواست و حقیقت آن را عطار از زبان‌پادشاه
قصه نقل و توصیف کرد؟ در واقع این جام جم جز همان «جام جهان بین» که
جویندهٔ بیدل آن را با خود دارد اما از بیگانه‌اش تمنا می کند چیزی نیست.
چنین گوهری را که جز قلب یك وجود از خودی رسته نیست و در «صدف
کون و مکان» نمی گنجد از این «گمشدگان لب دریا» که خود بدان راه
ندارند‌که می‌تواند جست؟ انسان نمی‌داند‌که آنچه را می‌جوید همان است که

دارد و جستجو فقط برای آن است که به او آرامش بخشد و قناعت. نه آیا پرندهٔ آبی هم، در آن نمایشنامهٔ رمزی و تمثیلی معروف مترلینک، توی‌خانه است؟ برای یافتن سعادت نباید به دنبالش دوید، باید چشم داشت و آن را در خانهٔ خویش دید. همانطور که آن دو کودك دیدندش در نمایشنامهٔ مترلینك ـ پرندهٔ آبی[۳]. عبث نیست که حتی جم و کیخسرو هم که جام به‌آنها منسوب است خودشان سرانجام ملتفت شدند که بقای واقعی در بیخودی است وخودی سدی است در راه مقصود. سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد: در فهم این کلام حافظ آنچه انسان را تا حدی غافلگیر می‌کند نقش دوگانه‌ای است که شاعر برای دل در نظر دارد. بدون شك آنکه طلب می‌کند ـ طالب ـ کسی جز دل نیست. اما کدام دل؟ آنجاکه طلب هست، آرزو هست، شوق جویایی هست، دل دربند خودی است و هنوز یك روح واقعی و یك جام جهان بین که نشان مقام تمکین را در «جهان‌نمایی» خویش دارد نیست، امری است که در حال طلب است، در حال تلوین و تلون است و دگرگونیهایی را که لازمهٔ احوال یك ظلوم جهول است با خود همراه دارد. اما چیزی که وی‌آن را طلب می‌کندو در عین حال نشان می‌دهد که هدف وی امری مبتذل و چیزی که مورد نظرهر بیدردی باشد نیست، دل واقعی است: به قول یك عارف مشهود دل دلین نه دل گلین[۴]. درست است که این نیز چیزی هست که فقط به خود «طالب»،تعلق دارد اما در آنچه تعلق به دل دارد چیزی که اهمیت دارد «وجدان» است نه صرف «وجود». چراکه‌اگروجدان نباشد وجود خود نامحسوس، نامعلوم، ودر حکم امر معدوم باقی می‌ماند. هدف واقعی هم که طالب از جستجوی این دل دلین، از این جام جم، دارد همین وجدان است که آن را در زبان‌اهل‌مدرسه عرفان و معرفت می‌خوانند ونیل بدان‌حاجت به‌بیخودی و از خودرهایی دارد که عبارت باشد از نفی خودی، نفی خودگرایی. ازین روست که دل به‌عنوان طالب مطلوب خود را جام جم اعلام می‌کند که تعلق به خود او دارد. به این جام جم، حافظ اهمیت بسیار می‌دهد و تمام نشئهٔ ادراك خود را از رشحهٔ این جام می‌داند. نزد وی مراقبت قلب، اولین قدم استوار یك رند راستین‌است ـ در هرتجربهٔ عرفانی. می گوید و تأکید می کند که هر کس خدمت این جام‌جهان

نما بکند، و به‌مراقبت و تیمار آن بپردازد، همه چیز را روشن می‌بیند وچنانکه هست. برای وی نه هیچ‌چیز ناشناخته باقی می‌ماند و نه هیچ‌چیز در پرده‌ زملك تا ملکوتش حجاب بر گیرند[۵]، و او نقش همه چیز را در همین آینهٔ جام خواهد دید. باری قلب عارف است که جام جهان‌نماست اما آنچه درین آینهٔ صافی جلوهٔ واقعی دارد عکس معشوق است: یك فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد[۶]. وقتی می گوید این همه عکس می و نقش نگارین که نمود، جز یك فروغ رخ ساقی نیست، در حقیقت نشان می‌دهد که برخلاف اهل مدرسه وی می کوشد وجود عالم را در وجود خدا ببیند و با ادراك حق، وجودعالم را احساس کند نه‌آنکه مثل فلسفی وجود خدا را از وجود عالم اثبات نماید. اینجاست که راه او از راه اهل مدرسه جدایی پیدا می کند و خواننده در می‌یابد که او برای چه نسبت به عقل فلسفی با سوء ظن می‌نگرد. اگر حکیم اهل‌مدرسه دنیا را می‌بیند و از حدوث و تغییرپذیری آن به وجودی که حادث نیست و تغییر نمی‌پذیرد راه می برد، عارف که بجای عقل ضعیف بردل روشن تکیه دارد، اول نقش آن ذات را که حادث نیست و تغییر نمی‌پذیرد درجام‌قلب خویش‌ادراك می کند وسپس ازوجود این همه عکس می ونقش نگارین که ذوات کاینات راتشکیل می‌دهند، آگاهی می‌یابد. بدین گونه راه قلب، نه‌فقط درست‌در خلاف جهت راه عقل امتداد می‌یابد بلکه در عین حال مطمئنتر هم هست چرا که در آن تکیه بروجودی است که حدوث و تغیر در آن راه ندارد در حالی که راه عقل بروجودی تکیه داردکه در واقع اگر نمودی و سایه‌ای نیست‌باری حدوث و تغییرپذیری که در آن هست آن را به‌قدر وجود بی‌تغیر و بی‌حدوث لم‌یزل قابل اعتماد نشان نمی‌دهد. ازین روست که عارف نمی‌خواهد حتی از نفی غیر به‌اثبات حق برسد می‌خواهد ازحق شروع کند و از آنجا به ما سوی راه پیدا کند. به‌علاوه کسی که حق را به‌وسیلهٔ اشیاء می‌شناسد چه معرفتی‌دارد؟ وقتی غیری در کار نیست دیگر عارف نمی‌تواند آن را وسیله‌ای قرار دهد برای شناخت آن چیز که حقیقت وجود چیزی جزآن نیست. درست است که در قلمرو آنچه تعلق به‌ماوراء حس دارد آنچه را فیلسوف با واسطهٔ استدلال بدان علم حاصل می کند، عارف بی واسطهٔ دلیل کشف و ادراك می کند اماعلم

وی که آن را معرفت و عرفان می‌خوانند دیدن است نه دانستن، یقین است نه استدلال. ازین روست که در نظر عارف جستجوی اهل مدرسه، در حکم پویهٔ آن گنج جویی است که پشت به گنج کرده است و هرچه بیشتر می‌دود، از مراد دل جداتر می‌شود[۷]. فقط عارف است که گنج را اول می‌بیند و بعد به‌وجود آنچه در پیرامون آن هست معرفت حاصل می‌کند. فیلسوف که وجود آنچه را خود وی «واجب» می‌خواند از وجود آنچه «ممکن» نام دارد درك می‌کند دیوانه‌ای را می‌ماند که در بیابان بی‌انتها و افق باز آن، شمعی به دست گرفته باشد و دنبال شمع می‌گردد[۸]. البته فرق است بین این حال و حال آن «بیدلی» که به‌قول حافظ با آنکه «در همه احوال خدا با او بود، او نمی‌دیدش و از دور خدا را می‌کرد» چراکه حال این «بیدل» از آنجهت طرفگی دارد که تا وقتی بیدل ـ بیخود ـ هست درهمه احوال خدا با اوست، به‌محض آنکه به خود می‌آید و دل خود را باز می‌یابد وجدانی را که در حال بیدلی نسبت به حضور و وجود خدا داشت از دست می‌دهد و باز خود را دور احساس می‌کند. این نکته در واقع باز همان تفاوت بین وجدان و وجود است و بیانش نیز کلام آن عارف است که گفت بیست سال هست که من بین یافتن و گم کردن بسر می‌برم چون خدای را می‌یابم دلم را گم می‌کنم[۹] و چون دلم را می‌یابم خدای را گم می‌کنم. ازین روست که لازمهٔ انس با حق را عارف عبارت می داند از اینکه بین وی و آنچه جز خداست وحشت پدید آید و غیبت[۱۰]. حافظ نیز وقتی می‌گوید: مردم دیدهٔ ما جز به رخت ناظر نیست، به همین انس عارفانه نظر دارد و نباید حال او را در وقتی که «ازدور خدا را» می‌کند با حال آن فلسفی قیاس کرد که به تعبیر عرفا «دوست را در خانه گذاشته» است و آنگاه خود «سر دربیابان امکان» می‌نهد و گرد عالم می‌دود و نشان دوست می‌جوید[۱۱]. عارف می‌گوید آنچه محتاج اثبات است وجودغیراست نه‌وجود حق وعقل‌سرگشته ازسیردراشیاء چه‌چیزی رامی‌خواهد کشف کند یا اثبات؟ از اینکه خود او در آینهٔ جام نقش معشوق را می‌بیند و همه چیز وهرگونه نقش دیگر را ازآن آینه‌تماشا می کند پیداست که درمعرفت از تأثیر محیی‌الدین بن‌عربی وفخرالدین عراقی‌خالی نیستوبی آنکه‌تسلیم‌طرز

زندگی اهل خانقاه و نظامات آنها باشد با ذوق آنها که تجربهٔ عرفانی است آشنایی دارد. به حقیقت آشنایی با این اندیشه‌ها را حافظ بیشتر مدیون کتاب است نه مدیون خانقاه و مکرر با صراحت خاطرنشان می‌کند که در خانقاه شیخ و مجلس صوفی جز دام فریب چیزی نیست. نسبت به‌صوفی وشیخ خانقاه حافظ آن اندازه سوء ظن نشان می‌دهد که هر نوع شبهه‌ای را که درباب انتساب او به‌اهل خانقاه و سلسله در خاطر می گذرد دفع و نفی می کند. برای او شیخ و صوفی هم مثل حکیم‌فلسفی است: سر گشته و آگنده از دعوی و غرور، «لقمهٔ شبهه» را با ذوق ورغبت یك «حیوان خوش علف» می‌بلعد و در عین‌حال یك‌بند از زهد و طامات حرف می‌زند و از معرفت و وصال حق. اما حافظ که پویهٔ خویش را ازکوچهٔ رندان آغاز می کند کسی نیست‌که به این طامات اهل دعوی سر فرودبیاورد. با ظرافتی رندانه مجلس شیخ و واعظ راکه جوش عوام و زنان، آن‌گونه‌که ابن بطوطه در همان ایام نقل می کند، از آن دکانی پررونق ساخته بود، مسخره می‌کند و مرغ زیرك را هم از پریدن به درخانقاه برحذر می‌یابد ــ که نهاده است به هر مجلس وعظی دامی[۱۲]. خود او در واقع نه به صومعهٔ زاهد پای بندی دارد نه‌به خانقاه صوفی. در این هر دو جا آنچه او می‌بیند دعوی اهل طامات است ولاف اهل‌کرامات. اما او تفاوت خود رابا این اهل زهد و ریاضت‌خوب درك می‌کند: نه زاهد است که‌طمع به‌بهشت‌داشته‌باشد و بیم از دوزخ، ونه‌صوفی‌که تسلیم پیرو مرشد باشد و سر سپردهٔ خانقاه. آنچه برای او اهمیت دارد نیل به معرفت است- از طریق بیخودی و ازخود-رهایی. زاهد شهر که مهرملك و شحنه گزید، نه‌خودش در نزد وی اهمیت‌دارد نه «حدیث»‌های «هول» انگیزش که‌گویی کنایتی است‌که از روزگار هجران گفت. از این‌رو به‌خاطر «خرابات»، «مجلس وعظ» راکه «دراز است» ترك-می‌کند و به واعظان کاین‌جلوه در محراب ومنبر می کنند، چنان نیشخند می‌زند که انسان به‌یاد جوابی می‌افتد که یك رباعی خیامی در زبان آن زن می گذارد درپاسخ اعتراض یك شیخ[۱۳]. حافظ هم‌لااقل در سلوك معنوی خویش و بی‌آنکه سلوك ظاهری وی نیز از روی ضرورت در همین جهت امتداد بیابد به‌مسجد و صومعه‌که جای ریاکاری و خودگرایی است پشت می کند و روی

به خرابات می‌آورد - به‌جایی که انسان می‌تواند قید نام وننگ ریایی‌را بزند وعقل را که چیزی جز مصلحت‌بینی مسکینانه حاصل ندارد به‌مرخصی‌روانه‌کند. اما جان عارف که‌خراباتش منزلگاه از خودرهایی است، حتی‌درخرابات نیز گوشش به سروش غیب است. برای این سروش غیبی تمام دنیای حس، خرابات است چراکه انسان در دنیای حس از جوهر روحانی خویش نیز رهایی می‌یابد و باید همواره توجه داشت که در کلام حافظ خرابات گه‌گاه تفسیری دوپهلو دارد، از آنکه سکر نیز مثل خرابات همیشه همه‌کس را از یك «خودی» بدفرجام به‌یك «بیخودی» خجسته نمی‌برد بساکه سکر وخرابات انسان را ازخودی‌خجسته، ازوجدان فرخنده‌ای که به جوهر الهی‌خویش آگهی دارد، به‌بیخودی بدفرجام، و به‌انقطاع از جوهر الهی خویش بکشاند. ازین‌روست که وقتی حافظ از دنیای حسی، دنیای مادی و جسمانی نیز تعبیر به خرابات می‌کند مرادش منزلگاه آن‌گونه سکر جسمانی است که استغراق در آن انسان را از معرفت محجوب می‌دارد و دنیا را برای وی تبدیل می‌کند به جایی که انسان به‌خاطر لذتهای گذران آن از لذتهای جاودانه بازمی‌ماند[۱۴]. شك نیست که سروش غیبی، در همین خرابات جهان جسمانی است‌که جان عارف را «از کنگرهٔ عرش» «صفیر» می‌زند و او را به‌خاطر رشته‌ای که پایش را به‌این تعلقات مادی بسته است ملامت می‌کند و دایم در گوش این «طایر قدسی» زمزمه می‌کندکه: نشیمن تونه این کنج محنت آباد است. در دنیایی‌که غربت خانهٔ روح است شاعر خود را غریب و مهجور حس می‌کند و روح او مثل یك طایرقدسی، «درین دامگه‌حادثه» گرفتاری خویش را احساس می‌کند. اینجا مثل طایر ابن سینا آب و دانه‌ای راکه درین دامگاه هست مانع عمده‌ای می‌یابد برای بازگشت خویش. مسئله‌ای که در سلوك معنوی نیز مثل سلوك جسمانی و مادی برای شاعر پیش می‌آید و بحقیقت نتیجه‌ای است از آنچه رند در بن‌بست با آن مواجه بود این است که آیا آنچه وی را درین دامگه حادثه به‌دام تعلقات ماده پای‌بند کرده است، یك قضای آسمانی است؟ گه‌گاه می‌اندیشدکه این گرفتاری چون با قبول امانت و میثاق‌الست ارتباط دارد، امری است اجتناب ناپذیر که مثل «مهر سیه چشمان» قضای آسمان است این

و دیگرگون نخواهد شد. با این همه غالباً توجه دارد که آنچه وی را می‌-
تواند از این دامگه حادثه رهایی بخشد عبارت است از یك صفیر آسمانی ـ
یك مژدهٔ غیبی که او را به دنیای ماورای حس دعوت کند. در واقع این مرغ
بهشتی که‌روح علوی اوست و در دام تعلقات جهان حسی به‌آب و دانه مشغول‌
شده است همان کبوتر بلند پرواز است که ابن‌سینا در قصیدهٔ عینیهٔ خویش با
بیان رمزی سرگذشت‌روح را در داستان وی بیان می‌کند[15] و وی نیز مثل آن
مرغ آسمانی چنان به هوای این «خراب‌آباد» جهان خوگر شده است که
همه چیز آسمان را از یاد برده است، همه‌چیز و حتی ـ سایهٔ طوبی‌ودلجویی
حور و لب حوض. اما آنچه این مرغ بهشتی را باز به‌گلشن قدس می‌خواند
دیگر سایهٔ طوبی و لب‌حوض که مطلوب زاهد سوداگرپیشه است[16] نیست،
مرغ عارف مسلك این همه را از یاد برده است و اندیشهٔ آنها نیز وی را به
گلشن قدس جلب نمی‌کند، چیزی‌که وی را بدان می‌خواند شوق وصال‌است
که او را از تعلقات ماده می‌رهاند و از کثرات غفلت‌انگیز عالم حس به‌عالم
وحدت می‌خواند و دنیای ماوراء حس.

با این همه رنگ عرفان که در جهان‌بینی شاعر هست آیا حافظ خودش
هرگز به یك تجربهٔ عرفانی، و به آنچه صوفیه و عرفا حال و مقام و وجد
و جذبه می‌خوانند دست نیافت؟ با آنکه هیچ برگه‌ای حاکی از انتساب او
با مشایخ خانقاه و اهل خرقه و سلسله در دست نیست و حتی نسبت به‌مشایخ
عصر هم کلامش غالباً از طعنی خالی نیست، بعید به‌نظر می‌رسد که بتوان کسی
را که آشکارا از مکاشفات خویش دم می‌زند و از تجلی ذات و صفات یاد می‌-
کند از دستیابی به‌این لحظه‌های درخشان عرفانی بیبهره‌شمرد. درست‌است که او با
شیخ و خانقاه ظاهراً قطع ارتباط کرد اما در طی خلوتهای طولانی که گه‌گاه
صحبت او را نیز در اواخرعمر برای دوستدارانش ملال‌انگیز می‌کرد مراقبت
باطن و توجه به احوال قلب می‌بایست راه مکاشفه وشهود عرفانی را برای وی
گشوده باشد. خود او از یك ماجرای روحانی خویش یاد می‌کند که در طی
آن گویی وی را «بیخود از شعشعهٔ پرتو ذات» کرده باشند و «باده از جام
تجلی صفات» داده باشند. این بیشك همان تجربهٔ عرفانی است که صوفیه از آن

تعبیر به «تجلی» می کنند- تجلی ذات وتجلی صفات[۱۷]. لحن حافظ نیز دروصف بیان این احوال به‌قدری صادقانه است که در صحت آن جای شك نمی‌ماند. اما تجلی که جلوهٔ انوار غیبی را برقلب عارف می‌ریزد دریچه‌ای است که وی را گه‌گاه به مکاشفه و شهود می برد، تمام حجابها را از پیش چشم وی یکسو می‌زند، و به وی فرصت می‌دهد که ظهور اعیان و حتی میلاد آدم را نیز در حالتی روحانی، درخشان و توصیف ناپذیر مشاهده کند. مکاشفهٔ حافظ درباب میلاد آدم که بحث در آن جای دیگر می‌خواهد نشانهٔ دیگر ازین تجربه‌های عرفانی اوست که اگر در نیل به‌آنها ورای مطالعه در آثار عرفا و تمرین خلوت و انزوا از ارشاد شیخی هم بهره یافته باشد بیشك آن شیخ را در بین نام‌آوران «مشایخ شهر» نباید جست، چرا که حافظ در وجود هیچ یك از آنها «نشان مرد خدا» را نمی‌دیده‌است. ادراك این تجارب و احوال بی طی منزلها و مخصوصاً بی‌نظارت شیخ البته غیر ممکن نیست و عرفای قدیم امثال بایزید و شبلی و ابوسعید هم برخلاف روایات نوساخته که بعدها در احوالشان نقل کرده‌اند اهل سلسله و خانقاه نبوده‌اند. طرفه آن است‌که‌صوفیه حافظ را صوفی می‌خوانند و او نیز در عین آنکه غالباً از صوفیه بالحن‌سوء ظن و انکار یاد می کند گه‌گاه با رندی و شوخ طبعی خود را همچون یك صوفی نشان می‌دهد و همین نکته سبب شده است که درباب تصوف او و حتی درباب تجارب عرفانی شخصی او جای بحث و اختلاف پیش نیاید. حقیقت‌آن است‌که وقتی حافظ از طریقت و روندگان طریقت سخن می گوید سخنش به طور بارزی با اخلاص توأم است اما پیداست که دکانداریهای مشایخ و ریا-کاریهای صوفیان شهر، وی را از اینکه بااین روندگان طریقت همسفرشود باز-می‌دارد و اینجا نیز او را وامی‌داردکه وضع و حالت روشنفکر مبارزی را بگیردکه با هیچ یك از احزاب وقت هماهنگی ندارد، و مثل هر تکرو مستقلی با خود تکرار کند و زمزمه: جریده روکه گذرگاه عافیت تنگ است. کسی که برای پرهیز از هر آلایش درکوچهٔ رندان خانه می گیرد، و عمداً مثل یك ملامتی کهنه‌کار قرنهای گذشته از«کوی نیکنامی» حتی گذر هم نمی کند، دریك روزگار آلوده که شیخ وصوفی و واعظ وزاهد جز با محتسب و شحنه سرو کار

ندارند اگر به راه طریقت هم می‌رود باز تنهاست. آیا از چنین رندی که سر به دنیی و عقبی فرود نمی‌آورد این اندازه تکروی بعید است؟ البته نه، و با تمایلات ملامتی هم که در او هست و در عین حال آن مایه نیست که او را یك بازماندهٔ طریق ملامت توان شمرد، نیز منافات ندارد.

طریقت در نزد او ظاهراً همان است که صاحبدلان اهل مدرسه از این معنی می‌فهمیده‌اند - یعنی سیرت خاص سالکان راه حق که طی منازل در بر - دارد و سیر در مقامات[18]. این طریقت خانقاه گریز که هدف آن نیل به‌حقیقت و اجتناب از تظاهر است نزد پاره‌ای از جویندگان راه آن اندازه هم که‌صوفیهٔ اهل سلسله می گفته‌اند حاجت به نظامات «جمع خانه» و خانقاه ندارد چرا که حتی در بین مشایخ معروف کسانی هم بوده‌اند که با هیچ یك از پیران عصر ارتباطی از نوع سرسپردگی نداشته‌اند و خویشتن را غالباً اویسی می‌خوانده‌اند. درست است که‌بعدها از این گونه تکروان هم سلسله‌ای ساخته‌اند[19] اما کسانی که در تاریخ صوفیه به نام اویسی خوانده شده‌اند هرگز رسم و راه واحدی را تعلیم و تلقین نکرده‌اند و شباهت آنها فقط در این نکته بوده‌است که خود شیخ و پیر بلاواسطه‌ای نداشته‌اند و لیکن دستگاه ارشاد چیده‌اند. طریقت حافظ، البته راه اویسی هم نیست چرا که وی اگر خود بدون ارشاد یك پیر بلاواسطه به تجربهٔ عرفانی دست یافته است در صدد ارشاد و دستگیری برنیامده است و اهل خانقاه وسلسله‌را هم هیچ وقت به‌چشم قبول نمی‌نگریسته‌است. در نظر او، درست است که سالك بیخبر نبود ز راه و رسم منزلها، اما اگر عرفان عبارت باشد از رابطهٔ بلاواسطه‌ای که بین عارف و خدا هست، آنکه می‌خواهد رسم و راه منزلها را به دیگران یاد دهد خود حجابی است بین سالك و آنچه هدف و مطلوب واقعی اوست. ازین روست که روندگان طریقت ره بلا سپرند، و برای پیروی از رسم و راه خاص نمی‌توانند خود را در چاه شهرت و قبول عام بیندازند و از راه بمانند. ریاضت و چله نشینی در جمع خانه قطع نظر از اینکه پیروی از رسم و راه است که باطرز تفکر آزاد - منشانهٔ حافظ نمی‌سازد حاصل عمده‌ای که برای هر سالك راه دارد القاء خودنگری و خویشتن بینی است که از شهرت وقبول عام و از تصور اشتباه آمیز قرب و وصول

دست می‌دهد و این چیزی است که حافظ از آن وحشت دارد و نفرت. ازهمین جاست که عرفان تکروانهٔ او بی‌آنکه به سلسله‌ای خاص به‌نام اهل ملامت منسوب باشد رنگ ملامت دارد و در کوچهٔ رندان خانه می‌گیرد. در عزلت وانزوای این کوچهٔ رندان نیز آنچه برای وی اهمیت دارد عبارت است از تمرین بیخودی، از خود رهایی. فقط در لحظه‌های کمیاب این از خودرهایی است که او آرامش و صفای حیات عارف را تجربه می کند و این را آشکارا و به هر بیان که ممکن هست می گوید. چون هم زهد ریایی را مانع از نیل به مقام از خود رهایی می‌یابد و هم اندیشهٔ بهشت و دوزخ زاهد را عایقی‌درطریق یکسو نگریستن و جز به خدا نیندیشیدن می‌بیند بساکه در یك لحظهٔ عصیان و کشمکش روحی به خیامی شورشگر تبدیل می‌شود و تمام این بهشت و دوزخ زاهد را همچون متاع حقیری که فقط وسواس تاجرانهٔ یك زاهد سوداگرطبع آن را به‌حساب می گیرد طرد و نفی می کند و البته چنین خاطری که بهشت و دوزخ رابه حساب نمی گیرد پیداست که سر به‌صومعه و خانقاه فرودنمی‌آورد وبدین گونه شورشگری وبدگمانی نسبت به‌زهد ریایی است که مخصوصاً او را از ورود به خانقاه و تسلیم به سلسله باز می‌دارد و با آنکه شاید پشمینهٔ صوفی را گه گاه ـ نه همیشه ـ همچون نشانهٔ اعتراضی برشیوهٔ زندگی خواجگان و اهل مدرسه می‌پوشد از ورود به جرگهٔ آنها خودداری می کند. وجه عبوس و حال غرور اینان را که گویی پیش خود می‌پندارند تمام قلمرو خدا فقط به‌آنها تعلق دارد به باد ریشخند می گیرد، اعتماد آنها را بر عمل بی‌ثبات و درخور تردید وتزلزل می‌یابد و طامات وکراماتشان را بی‌آنکه انکارکند از چیزی مثل فیض روح‌القدس ناشی می‌شمرد که اختصاص به هیچ کس ندارد و اگر به دیگران، به‌راندگان وگنهکاران هم نازل شود ـ دیگران هم بکنند آنچه‌مسیحا می کرد. سوء ظنی هم که نسبت به‌شیخ و صوفی نشان می‌دهد تا حدی ناشی از ورطهٔ عمیقی است که بین حرف و عمل آنها هست از آنکه غالب این مدعیان کشف و کرامات جز خورندگان اوقاف و جز فریبندگان اعتماد عوام‌چیزی نیستند. «صوفی شهر» که مثل یك حیوان خوش علف لقمهٔ شبهه می‌خورد اگر در احوال خود به‌دیدهٔ تحقیق بنگرد از این نام صوفی و زاهدکه ازشنیدنش

غرق لذت می‌شود خجالت می کشد. فقیه مدرسه هم که مال اوقاف را مثل مال یتیمان با اشتهای تمام می‌خورد اگر یك لحظه وجدان خود را قاضی کند تصدیق خواهد- کرد، که می حرام ولی به ز مال اوقاف است. آنچه حافظ را درقبول ارزش عقل و در پیروی از رسم طریقت مخصوصاً به شك می‌اندازد توجه به این نکته است که تمام این داعیه داران شهر، تمام این عقلهای حقیر و سودجوی، ورای مصلحت خویش چیزی نمی‌بینند اما چنان با جزم و یقین از حقیقت صحبت- می کنند که گویی در همین دم از عرش فرود آمده‌اند و یك لحظه بیش نیست که با شاهد حقیقت دست در آغوش بوده‌اند. کدام رندی هست که این همه دعوی را مشاهده کند و تمام این داعیه داران را با مذهبها و ملتهاشان عذر ننهد و حرف همه‌شان را افسانه نخواند و حتی آنچه را حکیم می جوید، مثل آنچه صوفی و فقیه از آن دم می‌زنند، «معمایی» نبیند که تحقیقش فسون است و فسانه. خاطری چنین شورشگر، بی آرام، و آلوده به‌شك و حیرت که بدین گونه از همه چیز سر می‌خورد البته جز عشق پناهگاهی ندارد. جز عشق که نه چون وچرا در آن راه دارد و نه شك و حیرت و فقط ارادت واقعی می‌خواهد و تسلیم محض. از اینجاست که بن‌بست عقل سرانجام رند را به کوچهٔ عشق می- کشاند و آنچه را به‌قلمرو غیب وایمان تعلق دارد و عقل و حکمت حتی بااتکاء بر احتجاجات اهل کلام در برخورد باآن جز شك و حیرت حاصلی ندارد با تسلیم و قبولی که ناشی از عشق است و در آن نه‌چون و چرای اهل مدرسه می گنجد نه زرق و ریای اهل‌خانقاه راه دارد برای وی قابل تصور بلکه قابل تصدیق می کند. بدین گونه، اندیشه‌ای که از زهد اهل خانقاه و حکمت اهل مدرسه جز ملالت «حاصل اوقات» نمی‌یابد سرانجام از کوچهٔ رندان به‌دیرمغان وارد می‌شود و آن آرامش و صفا راکه در مدرسه و خانقاه گم کرده بود در دیرمغان می‌یابد ــ و در نسخهٔ عشق. در این صورت اگر در سلوك ظاهری نیز مثل سلوك باطنی، برخلاف آنچه واعظ و زاهد تعلیم مـی کنند به عشق روی آورده باشد جای تعجب نیست چرا که نزد او عشق آن معجون الهی است که انسان را از بیماری خود پرستی شفا می‌دهد و از سلوك ظاهری وی می‌تواند پلی بسازد برای سلوك باطنی که نیل به‌هدف واقعی انسانیت بی آن ممکن نیست.

اگر وی نشان مرد خدا را هم عاشقی می‌یابد از آن‌روست که وقتی دل با عشق آشنایی پیدا نکرده باشد، از «خودی» و «خودپرستی» جدا نشده‌است و وقتی «مشایخ شهر» در بند خودبینی مانده‌اند نباید تعجب کرد که شاعر در آنها نشان مرد خدا را نبیند و علاقه‌ای به آنها نشان ندهد. این تلقی حافظ از مشایخ رنگ خاصی به تفکر و سلوك عرفانی او می‌دهد چراکه نزد وی آن حالت تعظیم و تقدیس مشایخ که از ویژگیهای تفکر صوفیه است جای خودرا به‌نوعی بی‌تفاوتی رندانه می‌دهد که می‌تواند پیرمغان و پیرخرابات را هم ـ در همان معنی عادی که دارد ـ در ردیف پیر خانقاه و شیخ سلسله بنشاند. با این طرز تفکر شاعر هم عجب نیست که وی در هر فرصت که دست دهد و در هر زمینه که سخن در میان آید زرق و تزویر شیخ واعظ را برملا کند و زهد وطامات پیرصوفی را تحقیر کند و حتی به‌آنها که خویشتن راکامل و واصل می‌شمارند خاطرنشان کند که توفیق آنها جز از لطف اله نیست و حتی قابلیت و استعداد خاصی هم اگر دارند باز مرهون فیض ازلی است، و فیض روح‌القدس ار باز مدد فرماید، دیگران هم می‌توانند به‌مقام آنها و مقام برتراز آنها نیز برسند. در این مسألهٔ قابلیت هم که فیض‌روح‌القدس در اینجا و فیض‌روح‌قدسی در جای دیگر دیوان شاعر اشاره بدان است فکر شاعر ظاهراً متوجه به‌بیان این نکته است که فیض حق ورای آنچه به‌واسطهٔ اسباب حاصل می‌شود و خلق و ابداع نام دارد بی واسطهٔ اسباب هم حاصل می‌شود و این‌گونه فیض است که آن‌را برحسب آنکه پذیرای تعدد هست یا نیست فیض مقدس و فیض اقدس خوانند درست است که شاعراز این انواع فیض که منسوب به‌تعلیم محیی‌الدین است‌سخن نمی‌گوید اما اشارت به فیض و روح‌القدس وروح قدسی توجه او را به مسألهٔ قابلیت‌و ارتباط آن بافیض نشان می‌دهد و وقتی خاطرنشان می‌کندکه«گوهرپاك بباید که‌شودقابل فیض» درواقع قابلیت را ناشی از«قبول» ازلی می‌بیند وبدین‌گونه در توجیه فیض نیز قابلیت شیخ و زاهد را نه مرهون خودآنها بلکه مرهون لطف و قبول حق می‌یابد و عُجب و پندار آنها را درباب قابلیت خویش گستاخی می‌بیند و درخور سرزنش. در واقع آنچه مسیحا را هم به مقام «روح» و «کلمه» ـ که در قرآن راجع به او آمده است ـ می‌رساندجز

همین فیض روح‌القدس نیست که «قابلیت» نیز خود از همین فیض افاضه می‌شود. بنابراین زاهد و عارف هم نباید به دستاویز قابلیت خویش بر دیگران کبر و ناز بفروشند چرا که قابلیت را هم همین فیض روح‌القدس به وجود می‌آورد و ممکن هست که در دیگران هم آن را به وجود آورد۲۰. دراین صورت دیگر که می‌تواند ادعا کند که یك پیر خرابات از یك پیر خانقاه کمتر است و قابلیت او را ندارد؟

در خلوت انزوای کوچهٔ رندان که حافظ، هم شیخ خانقاه را ازحساب خویش خارج می کند هم فقیه مدرسه را بیرون از دایره می‌یابد البته نه بر معرفتی که از دفتر و کتاب و حرف حاصل می‌آید می‌تواند تکیه کند نه بر-طامات و شطحیات صوفیه که در بین مشایخ آنها نشان مرد خدا را نمی‌بیند. ناچار روی به قلب می‌آورد وبه آن گونه «تفکر» که عبارت باشد از «رفتن‌از باطل سوی حق». این سیر نفسانی که وی را از کثرت به‌وحدت و از خودی به بیخودی می کشاند به حقیقت عبارت است از مراقبت قلب که جام جم و جام جهان‌نماست و نزد حافظ سرچشمهٔ هر معرفت راستین هم در آنجاست. علمی که از قیل وقال حاصل می‌شود لاجرم حاصلش جز شك و حیرت نیست وآنجا که رند در بن‌بست می‌افتد در واقع همین حلقهٔ قیل و قال اهل مدرسه است. آنچه نیز وی را ـ دور از دعویهای پوچ و ریاآمیزمشایخ شهر ـ از این بن‌بست بیرون می کشد روشنی قلب است و تصفیهٔ آن. تمام دشواریهایی که فکر حکما را نگران می‌دارد وقتی برقلب ـ این جام جهان‌بین عارف ـ عرضه می‌شود حل وکشف می‌شود. درست است که این حل وکشف «عقل فضول» را که بیهوده می کوشد به‌پشت پردهٔ اسرار راه‌یابد قانع نمی کند اما لامحاله به کسی که وجود غیب و وجود اسراری راکه پشت پرده هست افکار ندارد می‌تواند آرامش بخشد و سکون.

# ۱۱

## از میکده بیرون

مرگ بیهنگام شاه‌شجاع شهر رندان را در میان نفاق و اختلاف فرزندان امیر مبارز گرفتار هرج و مرج کرد. پسرش زین‌العابدین، که جای وی را گرفت، جوانی بی‌تجربه و خیره سر بود، که خیلی زود حتی رسم و راه پدر را فراموش کرد. در دوران پدر، که یکچند حکومت اصفهان داشت، چون در ادارهٔ آن ولایت کفایتی نشان نداد، پدرش وی را عزل کرد و حتی حبس. زین‌العابدین این‌کار پدر را از تحریك اطرافیان او می‌دید و از این رو دیگر نه به‌یاران پدر اعتمادی داشت نه به وصیتهای او. هم دربارهٔ سلطان احمد، که پدر وی کرمان را به او واگذاشته بود، بهانه‌جویی کرد، هم در مورد بایزید، که نیز به‌حکم‌وصیت شاه‌شجاع می‌بایست به‌اصفهان‌برود. این هردو تن‌عموهای وی بودند و برادرزاده نسبت به آنها رشك می‌ورزید و بدگمانی. نسبت به عموزادگانش ـ یحیی و منصور ـ هم اندیشه‌ناك و بی‌اعتماد بود. بعلاوه، در حق درباریان پدر نیز ظاهراً چندان علاقه‌ای نداشت. خواجه‌تورانشاه، وزیر پدرش را، یکچند در وزارت نگه داشت اما از عمر این وزیر دیرینه روز چیزی نمانده بود.

حافظ که دراین هنگام پیری بود ـ تقریباً هفتادساله ـ از مرگ وزیر پیر تأثر بسیار یافت. مرثیه‌ای که در مرگ اوساخت از علاقهٔ قلبی وی نسبت به این حامی پیر حکایت داشت. تا وقتی خواجه تورانشاه زنده بود، حافظ با زین‌العابدین ظاهراً علاقه داشت، و بعد از وی طولی نکشید که از او رنجش یافت و نومیدی. آیا شاهزاده در مرگ وزیر دستی داشت؟ هیچکس نمی‌داند.

اما دوستی دیرینهٔ تورانشاه و حافظ آن اندازه بود که مرگ وسقوط وی می-توانست شاعر پیر حساس را نسبت به‌آن کس که مسبب آن بود به‌خشم آورد و به دشمنی. در هرحال خیلی زود، ارتباط وعلاقهٔ شاعر پیر با این شاهزادهٔ جوان بهم خورد. شاید نصیحت‌گویی پیرانه‌اش برای فرمانروای جوان خوشایند نبود. در آغاز کار که یکچند بین شاه یحیی وزین‌العابدین کدورت پیش آمد و به‌صلح منتهی شد، شاعر، که در آن ایام مثل تمام خواجگان فارس، از این صلح خوشحال بود[1]، در طی غزلی که ساخت با بیانی صوفیانه به‌شاهزاده نصیحت کرد که «ای نور دیده صلح به از جنگ و داوری». اما گوش خودکامهٔ مغرور، که آلت اغراض فتنه جویان می‌نمود، برهر اشارتی که بوی خیر و مصلحت می‌داد بسته بود. نه مگر در حالی که پدرش در مقابل تیمور دم از طاعت و تسلیم می‌زد و پسر را به‌آن جهانجوی قهار می‌سپرد، این مغرور سبکسر از بدبختی خویش نسبت به آن بلیهٔ خوف‌انگیز بی‌اعتنایی کرد و تحقیر؟ حتی فرستادهٔ او را نگه داشت و جوابی به او نداد تا خشم وی مثل شعلهٔ دوزخ متوجه شیراز گشت. استبداد عاری از تدبیر زین‌العابدین نتیجه‌اش به فتنه-جویان شهر رسید ومنتهی شد به افزونی هرج و مرج، چیزی که حافظ اکنون در این روزگار پیری دیگر نمی‌توانست آن را تحمل کند و ظاهراً اعصاب پیر و خستهٔ او آرامشی را می‌جست که شاید یك تیمور یا یك سلطان احمد ایلکانی بیشتر می‌توانستند با خشونت و قساوت خویش آن را برشهر رندان تحمیل کنند تایك زین‌العابدین بی‌تجربه و مغرور. در هرحال سبکسریها و کژتابیهای این شاهزادهٔ مستبد، در این روزها حافظ را، که سالها با پدر وی شاه شجاع دوستی داشت، در صف مخالفان او در آورد. درست است که شاعر پیر اهل توطئه و مبارزه نبود، اما چنان از این شاهزادهٔ مغرور سرخورده بود، که این روزها با وجود خبرهایی که از قصابیها و کله منارهای تیموری-رسید باز وی‌خود را راضی می‌کرد تا «خاطر بدان ترك سمرقندی» دهد،

کز نسیمش بوی جوی مولیان آید همی![2]

در این نومیدیها و پریشانیها، شاعر پیر، که در جوانی چندان علاقه‌ای به سفر نشان نداده بود ، اکنون از دلتنگی و پریشانی راه بغداد می‌پرسید و

راه تبریز. حتی یك لحظه چشم امید بـه سلطان احمد دوخت ـ سلطان احمد جلایر. این بازماندهٔ سلطان اویس یك جلاد واقعی بود ـ یك تیمور دیگر. با اینهمه، حافظ پیر، که در این روزهای پایان عمر از هرج و مرج شهر رندان بستوه آمده بود، اکنون مثل بیشتر خواجگان فـارس یك حکومت سفاك و بیرحم را می‌جست که شاید صلح و آرامش را به مردم بازگـرداند وکارها را قراری دهد. برای رهایی از هرج و مرج یك خودکامهٔ نالایق، گاه درسلطان احمد جلایر امید می‌بست و گاه در تیمورلنگ. بـرای سلطان احمد مشتاقانه غزل می‌سرود و نسبت به تیمور اظهار اشتیاق می‌کرد. پیرمـرد در نومیدیهای خویش دیگرحالت‌کسی را داشت‌که آرزو می‌کرد یك بلای‌آسمانی، هم او را از دست زندگی برهاند هم یك خلق را. وقتی زین‌العابدین، که از بیم تیمور شیراز را فروگذاشت، در شوشتر بوسیلهٔ پسر عم خـود، شاه منصور، به قلعهٔ سلاسل افتاد بـا آنکـه بلای تیمور بر دروازهٔ شیراز بود، شاعـر از اظهار خرسندی خودداری نداشت[۳].

سه سالی بعداز مرگ شاه شجاع، وقتی تیمور برای تنبیه زین‌العابدین به شیراز می‌آمد، حافظ آخرین سالهای عمر را می‌گذرانید. جهانجوی‌تاتار آل‌مظفر را بجز زین‌العابدین، که اکنون در قلعهٔ سلاسل بود ـ تقریباً بجمله منقاد خویش یافت (۷۸۹). در این سفر جنگی تیمور دو ماه در شیراز ماند وحافظ پیر، که خود در لحظه‌های نومیدی به این بلای سمرقندی اظهار علاقه می‌کرد، هنوز در حیات بود. در اینصورت بعید نیست که بین آنها ملاقاتـی روی داده باشد. نه مگر جهانجوی قهار به‌هرجا می‌رفت، با وجود تندخویی و نادانی، با مشایخ و علما و اهل ذوق و هنر غالباً با محبت برخورد می‌کرد و بی‌تکلف و حشمت؟ سالها پیش از این، غارت وکشتاری‌که ترکان سمرقندـ لشکریان تیمورـ در خوارزم کردند، شاعر شیراز را سخت متأثر کرده بود و بدان مناسبت، طی یك غزل طعنه‌ای به ترکان زده بود و به بیوفاییهای ایشان. در اینصورت اگر گفتهٔ عبدالرزاق سمرقندی ـ یك مورخ عصر ـ درست باشد می‌بایست وقتی فاتح لنگ به شیراز آمده باشد شاعرآن طعنه را ازغزل‌خویش بیرون کرده باشد[۴]. آیا یك مصلحت وقت حافظ را نسبت به این غارتگرجانها

خاضع می‌کرد؟ از فرسنگها فاصله بر ویرانی وغارت خوارزم اشك می‌ریخت؛
اما در اصفهان، که با موطن وی فاصله‌ای چندان نداشت، از کله منارهای این
وحشی چیزی نمی‌توانست بگوید. در هرحال این «نیم‌تنی» ناتوان که ملك
سلیمان راگرفته بود و باآنکه خود پایی نداشت می‌خواست خنگ فلك را هم
زیر ران درآورد[۵]، وقتی به شیراز رسید، حافظ پیر را در مقابل خود خاضع
و ترسان یافت. شاعر فرتوت که با وجود فقر خویش ظاهراً در آغاز سلطنت
زین‌العابدین، چنان مفتون این «ترك شیرازی» بودکه می‌خواست «سمرقند و
بخارا را» نیز «به‌خال هندوی» وی سوداکند، اکنون در شیراز خود را با
مالك واقعی سمرقند و بخارا مواجه می‌یافت که برای تنبیه ترك شیرازی آمده‌
بود و البته حق داشت از شاعر پیر بی‌بند و بار بخاطر این ریخت وپاش‌های
بیجا بازخواست کند. تیمور در شیراز هم ـ مثل اصفهان و چنانکه در بیشتر
جاها رسم وی بود ـ از اهل شهر مبلغی خواسته بود تا به‌عنوان پایمزد و
درواقع درجای خون‌نریختهٔ خویش به‌وی بپردازند. کلوها وبزرگان شهر نیز
آن را بین خواجگان محله‌ها ـ که گمان می‌رفت استطاعت پرداخت اینگونه
عوارض را دارند ـ سرشکن کرده بودند. در این روزها، شاعر پیر، که محبت
و حمایت شاه شجاع و تورانشاه را از دست داده بود و زین‌العابدین هم اورا
ازنظر افکنده بود، ظاهراً از حیث معیشت در مضیقه بود. با اینهمه از آنچه
اهل محلهٔ وی می‌بایست به‌فاتح لنگ بپردازند مبلغی نیز به‌نام او حواله رفته‌
بود. می‌گویند کسی‌راهم گماشته بودند تا ازشاعراین‌مبلغ‌را وصول کند. حافظ،
که‌از عهدهٔ پرداخت این مال برنمی‌آمد، به‌ترك سمرقندی پناه برد. می‌گویند
تیمور وقتی اظهار افلاس وی را شنید، با اشاره به‌یك شعر معروف او گفت:
کسی‌که می‌تواند سمرقند و بخارا را بـه‌خال هندویی ببخشد مفلس نباشد.
خواجه جواب رندانه‌اش را حاضر داشت. قبای ژنده و تن نیم‌عریانش‌را نشان‌
داد وگفت از این بخشندگیهاست که بدین روز افتاده‌ام. با ظرافتهایی که‌گاه
در پایان غزلهای شاعر هست این شوخی رندانه را مـی‌توان واقعاً از حافظ
شمرد. داستان را هم نویسندگان عصر تیموری نوشته‌اند ـ با اختلاف در بعضی
جزئیات[۶]. در هرحال نکتهٔ عمده‌ای‌که از آن بدست می‌آید بیچیزی‌وتهیدستی

حافظ است در سالهای پایان عمر. از این روایت پیداست که حافظ را، درپایان عمر، راویان این قصه با این وضع دیده‌اند: بیچیز و ژنده‌پوش و «یك قبا»[۷]. شاید در سالهای پیش ــ که هنوز شاه شجاع، تورانشاه و بزرگان شهر درحق وی محبت و عنایت داشتند ــ می‌توانست طره و دستار مولوی[۸] داشته باشد؛ اما در این سالهای محزون وتیرهٔ پیری، فقر نیز به‌سراغ وی‌آمده بود. در چنین فقر و درماندگی، طبیعی بود که سایهٔ اندوه حتی صحبت این رند پیررا حزن‌انگیز کند و یأس‌آمیز. درست است که طبع ملول ومردم‌گریز او تازگی نداشت، اما در این سالهای پیری ظاهراً افزونی یافته بود. جامی، که تقریباً یك ربع قرن بعد از او در خراسان بدنیا آمد، از قول کسانی که صحبت او را درك کرده بودند نقل می‌کند که شعر حافظ به‌از صحبت او بوده است[۹]. کسانی که صحبت حافظ را ملال‌انگیز یافته‌اند، می‌بایست پایان عمر وی را دریافته‌باشند ــ دورهٔ رمیدگیها و نومیدیهایش را. درصورتی که دولتشاه ــ یك تن از معاصران جامی ــ می‌گوید که با وجود فضیلت وکمال با جوانان... اختلاط می‌کرد و با همه‌کس خوش می برآمد[۱۰]. به‌نظر می‌آید که این مردم‌آمیزی و مهرجویی که دولتشاه از حافظ نقل می‌کند، مربوط باشد‌به‌دورهٔ جوانیهای او ــ دورهٔ رندیها و شادخواریها. درست است که در این سالها هنوز گه‌گاه وسوسهٔ عشق را که در سالهای جوانی در وجود او از یك حافظ قرآن یك رندجهانسوز ساخته بود حس می کرد اما با تمام جاذبه‌ای که زندگی در یك شهرپر کرشمه مثل شیراز می‌توانست برای یك شاعر سالخورده عرضه کند، بازمی‌اندیشید که «تا دورهٔ پیری به چه آیین» برود و آیا «پیرانه‌سر» به خاطر «ننگ و نام» هم که باشد هنری ازخودنشان دهد یاطوری رفتار کند که‌باری «خلعت شیب چو تشریف‌شباب‌آلوده» نشود[۱۱]. درهرحال سالهای‌پایان‌عمر او لامحاله در نومیدی می گذشت ومردم‌گریزی. جامع دیوانش، که در هرحال دوستی بوده است از معتقدان و مصاحبان او، در مقدمه‌ای که بردیوان وی نوشته است می‌گوید[۱۲] که هروقت از او می‌خواستند اقدام به‌جمع وتدوین اشعار کند، عذر می‌آورد، آن هم از غدر اهل‌عصر عذر می‌آورد و از ناراستی روزگار! این عذرجویی او حاکی است از حالت تنهایی و انزواطلبی او، که او را وا می‌داشت در این

سالهای پیری از صحبت حکام ومحتشمان بگریزد و شاید با درویشان‌وعارفان هم نیامیزد.

آیا حافظ در این روزگاران به‌تصوف گراییده بود؟ به‌نظر نمی‌آید. شیر پیر که در جوانی ازهردام جسته بود البته‌درپیری تن به «سلسله» در نمی‌داد. شاعر سالخوردهٔ شیراز، که در جوانی سر به عنوان افتخارآمیز شیخ وفقیه و حافظ فرود نیاورده بود، ظاهراً رندتر از آن بود که تسلیم جاذبهٔ نام‌صوفی و خانقاه شود و دم از طاعت شیخ و مرشد بزند. کسی که در تمام عمر با اهل ریا مبارزه کرده بود اکنون دیگر پیرانه سر نمی‌توانست صف رندان را خالی‌کند و تسلیم شود به‌آنچ آستین کوته و دست دراز کرد[۱۳]. در این روزهاتصوف در این برج اولیا که شیراز خوانده می‌شد البته رونقی داشت تمام ـ اما مثل یك دکان. شیوخ خانقاه‌برای عوام مثل پیغمبران‌تلقی می‌شدند و خانقاهاشان قبله‌های روحانی بود برای‌کسانی که مـی‌خواستند از آنجا بـه‌عرصهٔ شهرت برسند و به‌قبول عام. همین نکته کافی بودکه رند پیر ـ حافظ ـ را نسبت بـه آنها بدبین سازد و بدگمان. عبث نیست‌که مکرر در شعر خویش به‌شیخ‌وصوفی طعنه می‌زند و در سخنان گوشه‌دار خویش خانقاه و صومعه را بباد مسخره‌می‌گیرد. این گونه گوشه‌ها درکلام او بسیار هست و گونه‌گون: صوفی بیا کـه خرقهٔ تزویر برکشیم... صوفی ار باده به‌اندازه خورد نوشش باد... صوفـی شراب نوش و مرقع به‌خار بخش... نقد صوفی نـه همه صافی بیغش باشد... حتی یك جا دام تزویر او را نشان می‌دهد و بانگ برمی‌داردکه: صوفی نهاد دام و سرحقه بازکرد. داستانی هم دربارهٔ این غـزلش هست کـه اگر درست باشد شاعر می‌بایست درآن به عماد فقیه ـ یك شاعر صوفی از مشایخ کرمان ـ تعریض کرده باشد. می گویند شاه‌شجاع نسبت به این پیرکرمانیان‌ارادت می‌ورزید، چراکه هم کرمان با استفادهٔ ازنفوذ اوبهتر می‌توانست اداره شود و هم مادر شاه، که از ترکان کرمان بود، از بزرگداشت ونیکوییهایی که پسرش دربارهٔ شیخ وی می کرد، خرسند می‌شد و آرام. همین علاقه و اعتقاد شاه نسبت به‌شیخ، حافظ را، که ازدکانداریهای شیخان و زاهدان رنج مـی‌برد، در حق این شیخ فقیه بدبین کرده بود. اما آن «گربهٔ زاهد» که حافظ در ایـن غزل

خویش از آن نام می‌برد ظاهراً برخلاف مشهور با شیخ عماد ارتباطی ندارد. پهلوان اسد خراسانی ـ که بانمایش زهد و نماز خویش وحکایت‌وضوساختنش، که در زبان طنز رندان به گربه‌شویی و گربه‌رویی می‌توانست تعبیرشود[۱۴]، در آن سالها حکومت کرمان را از شاه شجاع گرفته بود وبعدهم درآنجا به‌دعوی استقلال برخاسته بود ـ در این اوقات گه‌گاه نزد اهل ذوق بکنایه «گربهٔ زاهد» خوانده می‌شد[۱۵] و رندان شهر شاه‌شجاع را بسبب آنکه از زهد ورزی وی گول خورده بود دست می‌انداختند ونیش می‌زدند. آیا این گربهٔ زاهد، که حافظ وی را بسبب ریاکاریهایش تحقیر می‌کرد، یاغی شدنش بهانه‌ای به دست شاعر رند نمی‌داد تا به‌شاه‌شجاع مغرور ـ به این کبك خوش خرام ـ که از ساده دلی گول جانور بیشرم عاری از رحم وشفقت را خورده بود نیشخندبزند؟ این کبك ساده لوح خوش باور، که اکنون تمام وجودش مورد تهدید گربهٔ ریا. کار عابدنما بود، عبارت بود از شاه شجاع که غیبت طولانیش از خانه وسادگی و خوشباوری بیش‌از حدی که در این مورد خاص نشان داده بود، حافظ را در مورد داستان او به‌یادحکایت کبك و گربهٔ کلیله و دمنه انداخته بود. حکایت کبکنجیر. اینکه تذکره‌نویسان کنایهٔ شعر را مربوط به‌عماد کرمانی دانسته‌اند حاکی است ازناآشنایی با طرز فکر شاعری استاد که در وجود عمادفقیه بیشتر یك شاعر مدعی می‌دیده است تا یك شیخ صوفی. قصه‌سازان داستان گربهٔ نماز-خوان‌راکه در موش‌وگربهٔ منسوب به‌عبیدزاکانی نیز به‌آن اشارت هست‌ساخته‌اند تا توجیه عامیانه یا عام پسندی بسازند برای تفسیر کنایه‌ای که در شعر حافظ هست. بعلاوه حکایت تکفیر حافظ را هم، که گویند بسبب یك شعرالحادآمیز آماج آزار غوغا شد، به‌تحریك عماد فقیه دانسته‌اند بجهت تلافی این کنایه. هرچند نه اصل داستان مسلم هست و نه مداخلهٔ عماد در آن درست می‌نماید، ظاهراً از تمام روایت این اندازه برمی‌آید که حافظ با این شیخ شاعر، که در کرمان خانقاه داشته است وحتی‌شعرش‌را چنان صادر و وارد دستکاری‌واصلاح می‌کرده‌اندکه گویی شعر همه‌ی اهل کرمان بشمار می‌آمده است[۱۶]، اعتقادی نداشته است و ظاهراً همین نکته سبب شده است که افسانه سازان حکایت گربهٔ عابد را بسازند وحکایت تکفیررا باآن مربوط سازند. بهرحال حافظ زیرکتر

از آن بود که تسلیم این سالوس و ریای شیخان و پیران طریقت باشد. این پیران عصر را وقتی وی می‌خواهد دست بیندازد، پیر خرابات را به‌رخ آنها می‌کشد. درست است که صوفیه خود خراباتی شدن را از خودرهایی می‌خواندند و در زبان شاعرانهٔ خویش گه‌گاه از شیخ‌خود به پیرخرابات تعبیر می‌کردند، اما شاعر شیراز برای آنکه به‌زهد و طامات‌ریاکارانهٔ آنها نیشخند بزند ازخانقاه آنها روی برمی‌تافت و به‌پیر خرابات پناه می‌برد. در واقع احوال این‌پیران عصر هم گه‌گاه از بعضی جهات یادآور خرابات واقعی بود - و پیر خرابات. بنگ، که‌حبهٔ خضرا خوانده می‌شد[۱۷] دربین آنها رایج بود ونیز شراب وافیون. جوانان‌نوخط‌خانقاهها را گه‌گاه‌میعادگاه‌آلوده‌ای می‌کردند برای علاقه‌مندان به‌شاهد بازی. کمال خجندی، یك تن ازصوفیان نام‌آور این عصر، درتبریزچنان به‌شاهدبازی مشهور بود که زین‌الدین خوافی وقتی به‌تبریز آمد از اینکه در حلقهٔ یاران وی درآید امتناع کرد. یك‌بار غوغا به‌خاطر جوانی خوبروی که شیخ گه‌گاه از خانقاه خویش به محله‌ای که وی در آن سکونت داشت می‌رفت، بر در خانقاه کمال جاروجنجالی به راه افکندند[۱۸]. آنچه در لطایف عبید-زاکانی و در جام‌جم اوحدی گه‌گاه در مذمت بیرسمیهای خانقاه‌هاهست‌نشان-می‌دهد که درعشق به‌همجنس نیز غالباً بین خانقاه و خرابات هیچ تفاوت نبود. مجالس رقص و سماع هم، که آگنده بود از ذوق و وجد، می‌توانست خانقاه را تا حدی نزدیك کند به‌خرابات. ازاین‌رو بود که نه فقها و زاهدان علاقه‌ای به خانقاه نشان می‌دادند نه رندان آزاداندیش. حافظ به‌همین سبب به صوفیه طعنها داشت و تعریضها. نه‌فقط به‌عماد فقیه شاید به تعریض وکنایه نیش می‌زد، این زبان طعن و کنایه را در مورد شاه نعمةالله‌ولی - شیخ بزرگ بلندآوازهٔ کرمان - نیز که مریدانش شهرت زهد وکرامات او را همه جا منتشر می-کردند بکار می‌برد. چنانکه به‌کنایه و در غزلی که ظاهراً آن را در جواب شاه نعمةالله گفته بود وی را طبیب مدعی خواند[۱۹]. با چنین وضعی که درمقابل صوفیه و مشایخ آنها داشت، البته نمی‌توانست به این شیخان عصر سربسپارد و خود را تسلیم تربیت و ارشاد آنها سازد. خاصه‌که بعضی از این مشایخ عصر دعویهای شگرف داشتندوبیهوده. حتی بسیاری از آنها - مثل شیخ علی کلاه[۲۰]

ـ مدعی تسخیر جن بودند و اینگونه کرامات. با اینهمه مجالس صوفیه دراین ایام رونقی داشت. نه فقط امرا و عوام گه‌گاه به‌آن مجالس حاضر می‌شدند علما و قضات هم با صوفیه مجالست می‌کردند. دراینصورت عجب نیست که‌حافظ پیر نیز در شهری که آنهمه تکیه و خانقاه صوفیه وجود داشته است با مشایخ طریقت ارتباط یافته باشد.درکلام وی بوی این‌آشنایی هست. صحبت ازکشف وبیخودی، صحبت از عهد الست، صحبت از تجلی ذات و صفات، کلام او را گه‌گاه چنان رنگ تصوف داده است که بعضی خود وی را از صوفیه خوانده‌اند. اما این یك آشنایی علمی است نه عملی. در آن ایام اقوال و آرای صوفیه به شکل کتاب درحلقه‌های درس تعلیم می‌شد. کتاب عوارف‌المعارف سهروردی را بعضی علما تدریس می‌کردند. شعر ابن‌فارض را در مجالس صوفیه وعلما می‌خواندند[۲۱]. حتی کتاب نفایس‌الفنون، که درعهد جوانی حافظ درشیراز تألیف شد، تصوف را به‌عنوان «معرفت» به‌بحث درمی‌آورد و میرسید شریف جرجانی که به روزگار پیری وی در شیراز تدریس می‌کرد، مباحث راجع به تصوف را در شمار مسائل علمی طرح می‌کرد. پیداست که در چنین احوالی آشنایی حافظ با اقوال و افکار صوفیه نباید عجیب به‌نظر آید. چنانکه بعضی شاعران دیگر ـ مثل سلمان ساوجی ـ نیز در همین ایام بی‌آنکه در عمل وارد طریقت شده باشند گه‌گاه از اقوال صوفیه در شعرخویش می‌آورده‌اند. بهرحال شك نیست که حافظ از راه مطالعه و شاید نیز مجالست، با سخنان صوفیه آشنایی داشته است اما اینکه وی طریقت شیخی از مشایخ خانقاه‌را ورزیده‌باشد و ـ چنانکه صوفیه می‌گویند ـ «نسبت خرقه» به شیخی درست کرده‌باشد ظاهراً درست نیست. یك قرن بعد از او برای جامی شك بوده است که او به هیچیك از مشایخ انتساب داشته باشد. در واقع در چند جا طی غزلها از قلندر وقلندران هم که لااقل از عهد سعدی در خطهٔ فارس گه‌گاه رفت و آمد داشته‌اند یاد می‌کند ولحنی هم که درصحبت از آنها دارد بیشتر حاکی ازعلاقه و تحسین است لیکن خود وی لامحاله در ظاهر رسم و راه قلندران را ندارد چراکه وی نه فقط گه‌گاه از دلق پوشی و خرقه پوشی که خلاف رسم قلندران و اهل ملامت هست صحبت می‌کند بلکه یك جا نیز از طره و دستار مولوی خویش

یاد می‌کند[۲۲] و این همه نشان می‌دهد که در وجود او با یك قلندر سرو روی تراشیده یا یك ملامتی عاری از دلق و خرقه نمی‌توان سروکار داشت بلکه سروکار با کسی است که خودش بی‌پرده می‌گوید: حافظم در مجلسی دردی کشم درمحفلی... درست است که بعضی سخنان او هم یادآور کلام ملامتیها و قلندران است، درست است که چند نسل قبل ازاو در عهد جوانی شیخ روزبهان نیز در شیراز گه‌گاه کسانی خود را اهل ملامت می‌شمرده‌اند[۲۳] و حتی عماد فقیه کرمانی از پیروان طریقهٔ سهروردیه بعضی اوقات از ملامت سخن می‌گوید[۲۴] لیکن در این دوره دیگر مثل عهد ابوحفص نشابوری و حمدون قصار و ابوعبدالرحمن سلمی اهل ملامت فرقه‌ای خاص، با تعلیم و سازمان مستقل، نبوده‌اند تا وی را بتوان از آنها شمرد. حتی از آنچه در تعریفات جرجانی راجع به اهل ملامت - ملامیه - آمده است چنین بر می‌آید که درعهد وی - اواخر عهد حافظ - ملامیه جزو آن گونه اولیا بشمار می‌آمده‌اند که کس جز خدای آنها را نمی‌شناسد[۲۵]. این نکته هم درست است که اگر آن گونه که بعضی می‌پندارند، وی یك اویسی باشد حاجت به نسبت خرقهٔ مشایخ نخواهد داشت، لیکن چون در هیچ مأخذ قدیم اشارت به تصوف او نیست و حتی از خیلی قدیم انتساب وی به‌صوفیه مورد تردید بوده است، نمی‌توان در وجود او یك صوفی واقعی سراغ کرد - یك صوفی خانقاه. اینکه می‌گویند بعضی محققان گفته‌اند که اگر بی پیر بتوان حافظ شد می‌توان از پیر صرفنظر کرد، خود نشان می‌دهد که گویندگان آن در آن ایام، پیری برای حافظ نمی‌شناخته‌اند. بله، یك افسانهٔ تازه هست که سلسلهٔ ارادت وی را به یك پیر شیرازی می‌رساند - پیر گلرنگ[۲۶]. اما این یك نام پیرانه نیست و بیهوده است که برای شناخت هویت او درمآخذ و کتابها به‌جست و جو بپردازند. این پیر گلرنگ استعاره گونه‌ای است که در دیوان خواجه آمده است و ظاهراً برای شراب. در واقع آنجا که شاعر از «پیر گلرنگ» خویش صحبت می‌دارد، ومی گوید که وی به‌او رخصت آن نداده است که در حق ازرق پوشان خبث[۲۷] کند، نظرش به همان گلچهرهٔ کهنسالی است که خود طی سالها با سبوی ازرق پوش صحبتها داشته است و شاعر جاهایی دیگر هم از این ازرق پوش کهنسال - مثل یك شیخ - صحبت می کند و می-

گوید : حافظ مرید جام می است ای صبا برو[۲۸]... بدینگونه، شاعر، که در مقابل مشایخ و دعوی داران عصر دهن کجی می کند، برای آنکه بهسالوس و ریای آنها خندهٔ رندانه زده باشد پیر خرابات را به رخ آنها می کشد یا پیر گلرنگ را. باری درست است که در سخن شاعر افکار و الفاظ صوفیه هست، اما این الفاظ و افکار حاکی از تربیت صوفیانه نیست، تنها از تعلیم صوفیه حکایت دارد و پیداست که شاعر از راه مطالعهٔ کتاب و شاید مصاحبه با بعضی مشایخ با افکار و معانی قوم آشنایی یافتهاست، وچون بعضی از آن سخنان‌را با مذاق خویش سازگار دیده آنها را پذیرفته است و پرورده و حتی ممکن هست از طریقی مشابه طریقت آنها، اما بدون پیروی از رسوم و آدابشان، به تجارب عرفانی‌دست یافته باشد ـ کشف و تجلی که بدان تصریح نیز دارد[۲۹]. نکته این است که شاعر در شعر خویش بهندرت از صوفیه به نیکی یاد می کند. از شاه نعمةالله وعماد فقیه بهتعریض سخن می گوید و ذکرتکریم آمیزامین‌الدین بلیانی هم که در شعر او هست، نه از آن نوع است که حاکی باشد از ارادت بهوی[۳۰]. چنانکه وقتی هم از قلندری و راه قلندر[۳۱] با اعجاب و تحسین یاد-می کند ستایش و اعجاب او شاید معتقدانه باشد اما مریدانه نیست. ستایشی که از خلوت و عزلت درویشان می‌کند[۳۲]، در واقع بیشتر حاکی از تحسین و اعجابی است که شاعر نسبت به زندگی آزاد و رندانهٔ آنها دارد نه نسبت بهریاضت و خانقاه آنها. وجود بعضی الفاظ و معانی صوفیه در اشعار او البته قابل انکار نیست، اما در زمان او و حتی قبل از او بوده‌اند شاعرانی غیر-صوفی که معانی و الفاظ صوفیه را در شعر خویش بکار می‌برده‌اند. خاقانی و کمال اسمعیل در آنچه «تحقیق[۳۳]» خوانده می‌شود به معانی و الفاظ صوفیه نزدیک شده‌اند، چنانکه در غزل سلمان هم مثل حافظ الفاظ و افکار صوفیه هست. در حقیقت شیوهٔ فکر و بیان صوفیه نجابت و علوّی به شعر فارسی داده-بودکه امکان نداشت شعر فضلا بدون الفاظ و معانی آنها مقبول عام، حتی مقبول خود گویندگانشان باشد. در روزگاری که شیوهٔ انوری و ظهیر باقصاید پرطنطنه و تملق‌آمیز آنها تدریجاً محکوم و منسوخ می‌شد، غزل فارسی نمی‌توانست بی‌چاشنی عرفان برای خود حق حیاتی بدست آورد. آن هم در

دوره‌ای که حتی شاهان و شاهزادگانش مثل شاه شجاع و سلطان اویس نیز از ذوق حکمت و عرفان بی‌بهره نبودند. دراینصورت وجود الفاظ و معانی عرفا در شعر حافظ، درشعر کسی که نه به مشایخ صوفیه ارادت می‌ورزید و نه‌باصوفیه میانه داشت، قابل فهم است و قابل تفسیر و اگرچه فهم قسمتی از آن سخنان جز به مدد اصطلاحات صوفیه ممکن نیست، نه حافظ صوفی است و نه اشعار او در جزو ادب صوفیه. از این‌رو ظاهراً بیهوده است که سابقهٔ فکر حافظ راهمه در سابقهٔ تصوف بجویند و بیهوده‌تر که تمام الفاظ و تعبیرات او را برمقاصد صوفیه حمل کنند. هیچ برگه‌ای که حاکی باشد از انتساب حافظ به خانقاه و صوفیه در دست نیست. حتی نیم قرنی بعداز او که یك نسخهٔ دیوانش‌راتدوین می‌کرده‌اند، از وی نه به‌عنوان قطب‌السالکین وفخرالمتألهین نام برده‌اند نه او را با القاب ذخرالاولیاء و شمس‌العرفاء خوانده‌اند[۳۴]، فقط با عنوانهایی نظیر عالم، فاضل، «ملك‌القراء»، از وی سخن گفته‌اند و حتی نویسندهٔ مقدمه هم از وی به منزلهٔ یك صوفی نام نمی‌برد و اینهمه حاکی است از آنکه در انتساب وی به‌صوفیه باید احتیاط کرد. گفته‌اندکه وی اگر صوفی بود یك اویسی بود؛ اما اویسی اگر شیخ ندارد مرید و خانقاه دارد. در صورتیکه وی با خانقاه که در آن «اسرار عشق و مستی» نمی‌گنجد سروکاری ندارد و مریدی هم اگر می‌شناسد عبارت است از مرید خرابات. از ملامت و اهل ملامت که گاه در شعرش یاد هست. نمی‌دانم در این زمان از اهل ملامت در این برج اولیا، که زهد و پارسایی آنهمه رواج داشته است، هیچکس بوده است یا نه. اما اگرحافظ با اهل ملامت ارتباط داشته است، بی‌شك از طریق کتاب بوده است وآشنایی‌بامبادی نظری‌آنها نه‌با شیوخ وسلسله‌شان. درهرحال این نام ملامت و راه قلندر که در سخن شاعر هست بعضی را، که البته نتوانسته‌اند او را به هیچ سلسله‌ای از طریقت منسوب دارند، به این فکر انداخته است که مگر وی اهل ملامت بوده است؟ اگر مراد از اهل‌ملامت هر رند آزاده‌ای است که نمی‌خواهد برای آنچه می کند وآنچه می‌اندیشدبه‌کسی حسابی پس بدهد و رد وقبول عام را به چیزی نمی‌شمرد، حافظ اهل‌ملامت هست و از همین روست که جفا می‌برد و ملامت می کشد و رنجیدن راهم

در طریقت خویش کافری می‌داند، و زهد و طامات صوفی را هم که بوی ریا می‌دهد نشانه‌ای می‌شمرد از توجه او به خلق که البته روی دل وی را از خدا منحرف می‌دارد. به این‌معنی حافظ‌را اهل ملامت می‌توان خواند و درحقیقت اگر نوعی تصوف هست که با رندی این تکرو آزاداندیش مناسبت دارد طریق اهل ملامت است. اما نه آیا اهل‌ملامت در ادوار قبل‌از حافظ غالباً خود را صوفی نمی دیده‌اند و صوفیه نیز راه آنها را جدا می‌شمرده‌اند و تازه در عهد حافظ فرقه‌ای مستقل و ممتاز به‌نام ملامتی در بین صوفیه وجود نداشته است و اهل ملامت چنانکه ازکلام میرسیدشریف برمی‌آید درحکم ابدال و رجال غیب به‌شمار می‌آمده‌اند؟ البته با توجه به انکاری که حافظ در حق صوفیه دارد، شاید وی را بتوان به‌طرز فکر اهل ملامت نزدیك خواند و ظاهراً خود اوهم به‌همین معنی نظر دارد که خویشتن را رند می‌خواند وبه‌رندی شهره می‌شمارد. اما رندی حافظ البته رندی عیاران و پهلوانان نیست، رندی یك عارف آزاد-اندیش است، رندی فکری است که شك فیلسوف و حیرت عارف او را نسبت به هر قیدی عاصی کرده است، نه قید خانقاه و صوفی را می‌تواند بپذیرد و نه قید فقیه و مدرسه را. با این همه آریستو کراسی فکری اهل مدرسه که عرفان و حکمت عصر او نشانهٔ آن است، رنگ خود را به‌ذهن او داده است وبه‌همین سبب درعین استقلال فکر کلام وی رنگ عرفان یافته است، اما نه عرفان اهل-خانقاه و اهل ریاضت، عرفان اهل تحقیق که بی‌آنکه تسلیم به‌زهد و طامات مدعیان کشف وکرامات باشند ذهنی راکه از قیل وقال مدرسه و شطح و ریای خانقاه ملول است وا می‌دارند تا در آنچه «ورای مدرسه و قیل و قال مسئله بود» حقیقت را بجوید و در آنچه جز با کشف و ذوق حاصل نمی‌شود درخلوت انزوای فکری خویش تمرین و تجربه کند. اگر حافظ ازکشف و شهودصوفیه تجربهٔ شخصی دارد ظاهراً می‌بایست در همین خلوت و انزوا به‌دستش آمده-باشد. این انزوای فکری وی نیز در-واقع یك نوع رندی است. نوعی بی-اعتنایی به‌قیود است که بی‌شباهت به‌آنچه محیی‌الدین ابن عربی هم از طریقهٔ ملامت می‌خواهد نیست. اما حافظ، که هرگز نخواسته است به‌دستگاه شیخ و دکان صوفی سرفرودآورد، حتی قبول عنوان اهل ملامت هم برای وی قیدی

است که مافوق طاقت اوست. با اینهمه حافظ اندیشه‌ای دارد که از خیلی جهات با عرفان صوفیه شبیه است. اگرچه عرفان او چیزی است ورای عرفان اهل خانقاه - اهل‌طامات و کرامات. این عرفان اساسش عشق و ازخود رهایی است که او را به‌رندی هم می‌کشاند و سیمای واقعی روح او را، که در کشمکش حکمت و عرفان دایم بین آن دو در حرکت است، نشان می‌دهد.

در هرحال با وجود آشنایی دقیق و مسلمی که حافظ با فکر و تعلیم صوفیه دارد وحتی با وجود ارتباط و مراوده‌ای که با مجالس آنها احیاناً داشته‌است نمی‌توان خرقه‌پوشی او را ناشی دانست از صوفیگری. آنچه وی را به‌این ژنده‌پوشی وامی‌داشته است بی‌اعتنایی به‌احوال دنیوی بوده است یا تهدید فقر. از قرائن برمی‌آید که در این سالهای پایان عمر ظاهراً فقر نیز باپیری به‌سراغ شاعر آمده بود و این نکته بود که در آن روزهای غم‌انگیز پیری گه‌گاه نیز وی را باز به‌ستایشگری وامی‌داشت و حتی به دریوزگی. در این ایام، وقتی تیمور از فارس باز می‌گشت، حکومت فارس را به‌شاه یحیی داده‌بود - شاه یزد. حافظ پیر بود ودیگر امیدهای گذشته را فراموش‌کرده بود. ظاهراً در آن هنگام، بودندکسانی که این انقیاد شاه یحیی را که نسبت به تیمورلنگ کرده بود، خاصه بعداز فجایعی که وی در اصفهان انجام داده بود، ناروا می‌شمردند و درخور ملامت. اما حافظ، که در این پیرانه سر مصلحت وقت را طور دیگر می‌دید، این تبعیت و تسلیم شاه یحیی را تدبیر عاقلانه می‌شمرد، ومی گفت که اگر وی با این کار خویش نصرت دین نکرده بود، با فجایع و مظالم ترکان سمرقند بساکه درفارس-کار ملك و دین زنظم و اتساق افتاده بود[۳۵]. از این رو شاعر از شاه یحیی روی برنتافت و گرفتاری زین‌العابدین را، که موجب دوام دولت یحیی می‌شد، به‌وی تبریك هم گفت. بدینگونه در روزهایی که شاه یحیی ازجانب تیمور در شیراز امارت داشت، شاعر پیر باآنکه دریزد این شاهزادهٔ خسیس را آزموده بود، باز از ناچاری، در پایان یك غزل که در مدح وی سرود، قلم آن «شاه جهان» را قسمت کنندهٔ ارزاق می‌خواند وباچنان دست بخشنده‌ای(!) که دراین پادشاه‌سابق یزد سراغ می‌داشت باز به‌خود وعده می‌داد که دیگر پس‌ازاین، ازبهرمعیشت مکن اندیشهٔ

باطل. اما چنانکه در یزد نیز آزموده بود از این دارای جهان نصرت دین خسروکامل انتظار این مایه لطف وکرامت بیجا بود. درشیراز نیزمثل یزد عنایت شاهانه‌شامل حال شاعر نشد، گویی برفت حافظ از یاد شاه یحیی و با اینهمه شاعر پیرکه در پریشانی وبی‌برگی خویش نمی‌توانست از پادشاه نیز قطع امیدکند، بی‌هیچ‌اعتراضی به‌دعا می‌گفت: یارب به‌یادش آور درویش پروریدن[۳۶].

وقتی «رایت‌منصور» پادشاه به‌شیراز آمد (۷۹۰) و شاه یحیی، بی هیچ مقاومت، شهر رندان‌را، که از دست صوفی سمرقند ـ تیمورلنگ ـ یافته بود، فروگذاشت، احساسات اهل شهر به‌اوج رسید. شاعر شیراز، که درآن سالهای بعدازمرگ شاه‌شجاع رفته‌رفته در نومیدی و درویشی غوطه می‌خورد، به«جود بیدریغ» شاه منصور امیدها یافت. این قهرمان جوان، که ترکش هفده منی داشت و باد در بروت می‌انداخت، بعدها در مبارزه با تیمور شجاعت بیمانندی نشان داد و حتی دریك برخورد جنگی جرأت و جلادتش یادآور برخورد سلطان جلال‌الدین شد با چنگیز مغول. بعداز مدتها نومیدی، حافظ، باز در وجود این شاهزادهٔ جوان، مایهٔ امیدی یافت و باز پیرانه‌سرخاطرهٔ شادیها و شادخواریهای روزگار بواسحقی راتجدیدکرد. یك قصیده در ستایش اوساخت که بوی اخلاص می‌دهد و از حیث شور و جذبه یادآور اشعار جوانی شاعر است[۳۷]. آیا شاه جوان به این انزواجوی پیر که سالها در دستگاه پدرانش کار دیوانی داشته بود، اکنون گذشته از وظیفهٔ دعاگفتن که داشت، شغلی دیگر هم در این پیرانه سر داد؟ بعضیها این احتمال را داده‌اند، و اگر از دیوان شاعر این نکته را نتوان بدست آورد، این قدر هست که شاعر سالخورده به این آخرین پادشاه آل‌مظفر امیدها بسته بود. از وی لطفها چشم می‌داشت و دلنوازیها می‌یافت. در غزلهایی که به‌مناسبت برای وی می‌ساخت می‌توانست، به‌کنایه وایهام از درخواست‌ادای آنچه وی وام حافظ[۳۸] می‌خواند، سخن گوید و ازفراغتی که درسایهٔ اویافته بود شکرکند. بااینهمه، این فراغت و امید نه‌برای شیراز دوام یافت نه برای حافظ. چند سال بعد آسیب قهر تیمور دولت‌منصور را از پای درآورد وتمام بقایای خاندان مظفری را تقریباً از دم تیغ گذرانید.

اما حافظ دیگر زنده نبود که شاهد این آخرین ماجرا نیز باشد. هنوز دو سالی بیش از فرمانروایی کوتاه شاه منصور نگذشته بود که مرگ به‌سراغ شاعر آمد (۷۹۲). مرگ، که شاعر همهٔ عمر دربارهٔ آن اندیشیده بود، سرانجام فرارسید تا وی را از نومیدیهای روزگار پیری برهاند. در این سالهای پیری ــ که حافظ تقریباً هفتاد ساله بود ــ همه چیز برای وی بوی مرگ می‌داد و بوی فنا. شهر رندان که در سالهای جوانی وی یك بهشت واقعی بود، اکنون به دوزخ می‌مانست که اهریمن تاتار نیز آن را تهدید می کرد. شاعر پیر، درفقر، دروام، و شاید در بیماری غوطه می‌خورد. آیا در همین ایام بود، که از یك تب دردناك شکایت می کرد، و از طبیب محبوب به‌کنایه می‌پرسید که آیا نبض وی هیچ از زندگی نشان می‌دهد[39] اما این بیماریها دیگر نه از آنگونه بود که شاعر وقتی اشك خونین را به‌طبیبان نشان می‌داد یك کلمه می گفتند: دردعشق است و جگرسوز دوایی دارد[40]. این بار دردها چنان بود که هرچند غم با طبیبان می گفت آنها نمی توانستند درمانی برایش عرضه کنند[41]. در این بیماریها و پریشانیها شاعر با بیقیدی رندانه تسلیم مرگ می‌شد. از زندگی گذشتهٔ خویش اگر هیچ چیز نداشت خاطره‌ها داشت، دردناك. زن محبوبش ظاهراً سالها بود که درلحد منزل کرده‌بود و داغ فرزند نیز قلب پیرش‌راهنوز آزار می‌داد. از وقتی که این«رود» عزیز از کنار وی رفته بود هنوزکناردامن خود را از اشك مثل رود جیحون می‌یافت. این، البته یك مبالغه بود. نه آیا فراموشی همه چیز را فرو می گیرد؟ امااین را درست می گفت که بعدازچنین داغ، دیگر اندرون غمگین وی به‌اختیار شاد نخواهد بود. بی‌تردید در چنین دردی‌آن داغ که بر دل هست از اختیار بیرون‌است[42]؛ داغ برادر، داغ‌فرزند، و داغ زن از زندگی‌او در پایان حیات می‌بایست یك دوزخ فراق ساخته‌باشد. بااینهمه‌که می‌داند که درروز مرگ وی چشم افسونگر زن یا دختری‌شیرازی، از داغ یك پدر یا یك شوهر اشك نریخته باشد؟ هرچه بود، شاعر پیر مرگ را آرام تلقی کرد، آرام و رندانه. آیا در این روزهای آخر نیز هنوز مثل دوران شور و هیجان غزلهای خویش آرزو داشت مثل می‌پرستان عرب، اورا به‌خم شراب اندازند و یا لااقل، در داغ سرو بالایی که درد فراق او شاعر

را هلاك می‌کرد تابوت او را از سرو کنند[۴۳]؛ ظاهراً دیگر دورهٔ این خوابها گذشته بود و کار این شور و هیجان تمام شده بود. آخر نیز گلگشت مصلی، که حافظ در همه عمر حتی در بهشت هم جایی از آن خوشتر سراغ نداشت[۴۴] و آرزو می‌کرد که «می باقی» را نیز همین‌جا از دست ساقی بگیرد، استخوانهای پیر و خستهٔ شاعر را در کنار گرفت. این همان تربت بود که بعدازحافظ طی قرنها محبوب ماند و قرنها نیز «زیارتگه رندان جهان خواهد بود.»

بدینگونه زندگی شمس‌الدین محمد، بعدازهفتادسال، به‌پایان رسید؛ اما مرگ یك زندگی تازه برای او هدیه آورد. نقشی از حافظ که مرگ از سیمای‌وی ساخت طی‌سالهای دراز رفته‌رفته‌رنگ وجلوه‌ای تازه یافت. افسانه‌ای که خیال ستایشگران از وی درست‌کرد، وی را در شمار قهرمانان درآورد ــ قهرمانان عرفان و حکمت. افسانهٔ نانوا، افسانهٔ شاخ نبات، افسانهٔ سفر دریا، افسانهٔ تکفیر، افسانهٔ‌پسرقاضی، افسانهٔ پیر گلرنگ، برای تفسیر پاره‌ای‌اشعار مبهم و مرموز وی بوجود آمد و زندگی او را در تیرگی ابهام فرو برد. ذوق افسانه‌ساز عامه از این شاعر پیر ــ که حافظ قرآن بود ومثل همهٔ حافظان شهر گه‌گاه فال و استخاره را ناچار مثل یك دریچهٔ غیبی بر روی نومیدان و درماندگان می‌گشود ــ بعدازمرگ، لسان‌الغیب ساخت و دیوان او خود وسیله‌ای شد برای‌گرفتن فال. ایهام لطیفی‌که در این اشعار هست و مناظر گونه‌گونی که در غزل او جلوه داردآن را برای بیم و امیدهایی که در فال بکار است مناسب می‌کرد و از اینجا بودکه فال حافظ دربین مردمی که از عارف و عامی به فال علاقه نشان می‌دادند[۴۵]، مایهٔ امید نسلهای بعد شد و قصه‌ها نیز بوجود آمد ــ در تأیید آن.

آیا آرامش مرگ از مدتها پیش به سراغ شاعرآمده بود؟ اگر آن ماده تاریخ‌که خاك مصلی (۷۹۱) را سال وفات حافظ یافته است واقعاً بوسیلهٔ یك تن از معاصران او سروده شده باشد می‌بایست آخرین سال عمر حافظ در چنان انزوا و سکوتی گذشته‌باشدکه برخی وی را دیگرجزو مردگان‌پنداشته‌ باشند ــ یك سال قبل ازمرگ واقعیش. وقتی سر پرشور او در خاك لحدآرام یافت در این انهدام وجود او، بیش از همه یك شاعر پیر و یك عارف بی‌ادعا

آسود. اما شهر رندان در مرگ او نه تنها بر پیر رندان بلکه بر یک دانشمند پیر، یک فاضل جامع و بر یک ملک‌القراء[۴۶] خویش عزا گرفت.

# ۱۲

## عشق، کدام عشق؟

اگر بعدازقرنهای درازکه از خاموشی حافظ می گذرد صدای اوکه از کوچهٔ رندان برمی آید، هنوزتمام ضعف و عظمت انسانیت را منعکس می کنداز آن روست که پیام او پیام عشق است ـ عشق که در اندیشهٔ او تمام انسانیت را خلاصه می کند.

تمام جهان‌بینی حافظ درواقع برعشق مبتنی است برمفهوم ازخوددرهایی که عشق خود جز آن حاصلی ندارد. همین قوت و وسعت تجربهٔ غنایی شاعر بود که بعدها در اروپای رمانتیک از یکسو گوته* شاعر آلمانی را وا داشت در وجود وی به‌یك «حافظ مقدس» سلام دهد و در دیوان شرقی غرب، پیروی از شیوهٔ او را آرزو کند و از سوی دیگر ژان‌لاهور* شاعر فرانسوی را وادار کرد تا درمجموعهٔ پندار او را همچون روح سوزنده وبیقراری بستایدکه تشنهٔ عشق بود و لذتی برتر از درد عشق نمی‌شناخت[۱].

بدون تردیدعشق و تجربهٔغنایی بارزترین جنبهٔ تفکرحافظ به‌شماراست و سایر جنبه‌های تفکر او نیز با همین رشتهٔ مضمون با یکدیگر ارتباط دارد. به‌علاوه وقتی حافظ از عشق سخن می گوید هیچ چیز کمتر از یك تجربهٔ شخصی در صدای او انعکاس ندارد و شك نیست که آنچه درین زمینه ورای تجربهٔ شخصی‌اوست نیز باید از مطالعه و تحقیق در سخنان اهل‌حکمت‌وعرفان ناشی باشد. از این روست که زندگی درونی او در قلمرو ذوق و دنیای عمل، هر دو، با عشق ارتباط می‌یابد و منتقد اگر بدین هر دو نکته توجه نکند نمی‌تواند درعمق اندیشه و زندگی او به‌درستی نفوذکند. درست است که خود او

* Goethe, J, Lahor

ورای تجربهٔ شخصی از اینکه با «فکر» و «دانش» مشکل عشق‌را «حل» کند خویشتن را مأیوس نشان می‌دهد و «حل این نکته» را مربوط به‌امری می‌داند که «نه در حوصلهٔ دانش ماست» لیکن از همین اظهار عجز او پیداست که ورای تجربهٔ شخصی از راه دانش و اندیشه هم می‌بایست درصدد حل اسرار عشق برآمده باشد و شك نیست که او یگانه متفکر دنیای خویش نیست که در-بارهٔ عشق به «تحقیق» و «نظر» پرداخته باشد چراکه این بحث در دنیای‌اسلام سابقه‌ای طولانی دارد و حتی‌حدیث هست که هرکس عشق‌ورزد وپاکدامنی‌جوید و رازخویش هم پنهان دارد و بمیرد شهید است. و نیز حدیث هست که در قیامت انسان با آن‌که دوست دارد خواهد بود و هم حدیثی هست در این باب که خداوند آنان راکه به‌جای یکدیگر دوستی می‌ورزند در قیامت در سایهٔ خویش‌پناه می‌دهد[۲]. همچنین ازسخنانی که مسعودی‌ازجملهٔ‌اقوال معتزله دراین-باب نقل می کند پیداست که دردورهٔ خلافت هارون دنیای هزارویکشب از همان آغاز گیرودار مجادلات معتزله نسبت به «عشق» که محرك بسیاری از ماجرا-های افسانه‌آمیز و نهانی بغداد خلیفه بوده است نمی‌توانسته است بی‌تفاوت مانده باشد. ازرسالهٔ جاحظ دربارهٔ عشق و زنان، ازکتاب الزهرهٔ محمدبن داود اصفهانی دربارهٔ احوال عشق و عاشقان، از رسالهٔ ابن‌سینا راجع به عشق، از آنچه در رسالات اخوان‌الصفا در باب عشق هست و همچنین از نامهایی که در کتاب الفهرست ابن‌الندیم در این باب آمده است می‌توان دریافت که از قرنها قبل‌از حافظ ادب دنیای شرق تا چه حد با مباحثی که با عشق و عاشقی مربوط است آشنایی داشته است[۳]. و حتی یك اثرمعروف ابن حزم اندلسی-نامش طوق الحمامه، به احتمال قوی در پیدایش‌آنچه در اروپای قرون وسطی به‌نام «آداب عشق و عاشقی» خوانده می‌شده است و در ترانه‌های خنیاگران دوره‌گرد آن ایام ( = تروبادور ) منعکس بوده است تأثیرداشته است[۴]. رسالهٔ ابوالحسن‌الدیلمی به‌نام عطف‌الالف‌المألوف هم که بی‌شك در روزگار حافظ در شیراز مشهور بوده است واینکه یك اثر دیگر همین مؤلف درسیرت استادش ابوعبدالله‌بن‌الخفیف نیز در همین سالها در شیراز از عربی به فارسی نقل شده است این ادعا را تأیید می کند نشان می‌دهدکه در شیراز عهد حافظ

آنچه امثال افلاطون وارسطاطالیس و جالینوس وقلادیوس وبقراط و دیگران درباب عشق گفته بودند در نزد ادبا و اهل عرفان ناشناخت نبود[5] و اگر حافظ درباب عشق از روی «تحقیق» هم به بررسی پرداخته باشد بعید نیست که با این گونه اقوال آشنایی حاصل کرده باشد. به علاوه در ادبیات ایران عشق درشعر کسانی چون سعدی ومولوی و عطار وعراقی و سنایی درخشندگی و جلایی خیره‌گر یافته است و حافظ که با آثار آنها و شاید نیز با آنچه در سوانح احمد غزالی و عبهرالعاشقین روزبهان و لمعات فخرالدین عراقی در باب جنبهٔ عرفانی عشق هست آشنایی داشته است نمی‌توانسته است دریافت کار افتادگان را نیز درباب عشق و عاشقی بر تجربهٔ شخصی خود نیفزاید. ادب صوفیه که حافظ به نحو بارزی با آن پیوند آشنایی داشت سراسرعبارت بود از اسرار عشق و عاشقی ــ درست است که عشق صوفی غالباً فقط متوجه حق به‌نظر می‌رسد و درنهایت آن بین عاشق و معشوق، گه‌گاه چنان پیوستگی و یگانگی هست که منی و تویی هم در آن نمی‌گنجد و پاره‌ای وقتها نیز چنان دوگانگی و جدایی ظاهر می‌شودکه جز با فنای کامل وجود عاشق امکان هیچ نوع اتصال در آن به تصور در نمی‌آید اما بیان این عشق درشعر صوفیه و درشطحیات آنها چنان است‌که این عشق راگه‌گاه جز به‌عشق‌انسانی تعبیر نمی‌توان کرد. به‌علاوه عشق انسانی و التذاذ از جمال ظاهری نیزبرای بعضی از صوفیه مقدمهٔ‌وصول به‌عشق‌الهی ووسیلهٔ‌لذت از جمال غیبی تلقی می‌شده‌است ــ نه فقط از لحاظ اخلاق که عشق را بوتهٔ امتحان و مایهٔ تزکیهٔ نفس و رهایی از خودخواهی و تمرین ایثار و غیر پرستی می‌کند بلکه نیز از لحاظ تجربهٔ ذوقی و زیبا شناخت‌که ادراك حسن و جمال ظاهری و التذاذ از مظاهر زیبایی، ذوق صوفی را جلا می‌دهد و وی را مستعد می‌کند برای‌ادراك لطایف حسن و جمال غیبی. از این رو بودکه صاحبدلان به هردو نوع عشق‌ــ الهی و انسانی ــ اهمیت می‌داده‌اند و ازین روست که ادب صوفیه درآگنده است از عشق و تجربهٔ عاشقی. حافظ نیز، همچون وارث سنتی پرمایه، بااین تجارب صوفیه و هم با اقوال حکما و ادیبان درباب عشق آشنایی داشت و عجب نیست که مخصوصاً نشان اندیشهٔ صاحبدلی چون شطاح بزرگ شیراز،

روزبهان بقلی، که چند سالی قبل از ولادت سعدی رسالهٔ عبهرالعاشقین را نوشت در کلام او به‌نحو بارزی پدید آمده باشد. دربارهٔ ارتباط او با روزبهان که بیش از یك قرن با حدود ولادت وی فاصله دارد، احتمال آنکه حافظ به سلسله‌ای که منسوب به روزبهان خوانده شده است منسوب باشد ممکن هست به خاطر پژوهنده‌ای بیاید اما هیچ برگه‌ای که آن را تأیید کند و مایهٔ اطمینان مورخ باشد درین باب در دست نیست حتی وجود سلسله‌ای هم به‌نام روزبهانیه در عصر حافظ مسلم نیست و آنچه زبیدی و سودی در باب چنین سلسله‌ای گفته‌اند[6] نیز درست به نظر نمی‌رسد و قبول آنها دشواریها دارد ـ بسیار. در عین حال اگر در کلام حافظ عشق مفهوم دوگانه‌ای دارد و دایم بین آنچه عشق مجازی نام دارد و آنچه عشق الهی خوانده می‌شود نوسان پیدا می‌کند ناشی ازین نکته‌است که برای وی نیز مثل روزبهان مجاز پلی است که واقعیت محسوس را با حقیقت معقول ارتباط می‌دهد. اگر شیخ‌شطاح خاطر نشان می‌کند که عشق به هر حال که پدید آید اگر طبیعیات و اگر روحانیات (را) باشد، درمقام خود محمود است زیراکه عشق طبیعی منهاج‌عشق روحانی است‌وعشق روحانی‌منهاج عشق‌ربانی[7] حافظ نیزغالباً می‌کوشد تا ما را مطمئن کند که عشق انسانی هم مثل عشق الهی است آنچه در خرابات‌رندان هست با آنچه در خانقاه صوفی است هیچ تفاوت ندارد چنانکه مسجد وکنشت نیز هر دو جلوه گاه یك معشوق است و در تمام احوال و عوالم، هر جا که هست پرتو روی حبیب هست و البته‌کسی‌که در قید تعلقات حسی نماند در مظاهر هم متوقف نمی‌شود وباعشق بزرگتر سروکار پیدا می‌کند ـ درآن‌سوی مظاهر. در حقیقت آن عشق هم که حافظ، مثل تعدادی از عارفان، آن را مایهٔ کمال انسانیت می‌داند و رنگ خاصی به غزل عرفانی ـ نه غزل عادی ـ او نیز می‌بخشد، عشق یك روح غریب، یك روح دور افتاده است که برای بازگشت به موطن اصلی، و برای اتصال به معشوقی که وی همچون تبعید‌شده‌ای از او جدا افتاده است هیجان و اشتیاق دارد. چون این اتصال هم‌که هدف عارف است ومخصوصاً در«نی نامه»ی مولوی با شور و نوایی‌خاص ومؤثر مجال بیان دارد فقط از راه عشق دست می‌دهد، عارف در هر جا نشانی از

زیبایی می‌یابد آن را همچون جلوه‌ای از وجـود معشوق، مـوضوع عشق و اشتیاق خویش می‌شناسد. از اینجاست که عشق انسانی برای حافظ نیز ـ مثل روزبهان ـ همچون پلی به‌نظر می‌رسد که به عشق الهی راه می‌نماید. درست است که عشق به مظاهر در نزد وی نیز مثل عراقی و اوحدالدین کرمانی گه‌ـ گاه به صورت اظهار علاقه به همجنس تظاهر می‌کند اما این گرایش به‌جوانان نوخط در غزل وی ـ و در تمام آنچه تغزل و تشبیب خوانده می‌شود ـ بیش از آنکه حاکی از یك نوع «انحراف جنسی» باشد حاکی از یك نوع «سنت ادبی» است که تغزل به یاد پسران را در جامعهٔ «بسته»ی قرون وسطایی برای عامه تحمل پذیرتر می‌کرده است از اینکه نام سرپوشیدگان حرم‌هاشان برزبانها بیفتد و در هر حال به نظر می‌آید که قسمت عمده‌ای از این اظهار عشق به پسران ناشی ازنوعی سنت ادبی باشدکه شیوهٔ بیان غزلسرایان‌فارسی‌ـ زبان را ازگویندگان دیگر مشخص می‌کرده است. در واقع از قرنها قبل از حافظ، سنت ادبی درشعرفارسی‌اقتضاکرده است‌که در شعرعاشقانه‌عاشق ومعشوق هر دو مرد باشند[8] و ممکن هست که حافظ در این‌گونه اشعار بیشتر همین سنت شاعرانه را منعکس‌کرده باشد. در جامعهٔ اسلامی آن روزگاران، اشاره به نام زن و اظهار علاقه به یك زن غریبه که محبوبهٔ شاعر و نه زوجهٔ‌اوباشد، چنان غریب به نظر می‌آمد که حتی ابن عربی، یك قرن قبل از حافظ‌مجبور شد مجموعهٔ اشعار عاشقانه‌ای راکه تحت عنوان ترجمان الاشواق برای یك زن ساخته بود با تأویلهای عرفانی از آنچه ظاهر آن اشعار اقتضا داشت به معانی دیگر بازگرداند تا عرضهٔ خشم و پرخاش و بدگمانی نشود[9]. در هر حال اگر درجامعهٔ شیرازعهد حافظ‌آن‌گونه‌که مخصوصاً ازجای‌جای لطایف عبید زاکانی و از احوال‌کمال خجندی و دیگران برمی‌آید همجنس‌گرایی هم رواج دارد، این را نمی‌توان نشانی‌گرفت براینکه ذکر نام «شیرین پسر» و «شیرین پسران» درکلام حافظ هم حتما باید برگه‌ای تلقی شود در اثبات همجنس‌گرایی او چرا که انعکاس این‌گونه افکار در باب عشق به مظاهردر غزل صوفیه و غیر صوفیه از قرنها پیش ازحافظ به‌قدری رایج بوده است‌که تشبیب مذکر از دیرباز جزو مضمونهای عمدهٔ سنتی شعر محسوب می‌شده‌

است و در سراسر دوران ادبیات گذشته اجتناب ناپذیر. ممکن هست که ذکر این الفاظ در عین حال حاکی از این گونه تمایلات در بین بعضی از آنها باشد، لیکن در جامعهٔ اسلامی نمی‌توان به مجرد این گونه اعترافها، حکم به همجنس گرایی و انحراف جنسی کسانی کرد که مردم، ازروی آنچه درقرآن درباب آنها آمده است، در حق آنها اعتقاد دارند که ــ آنچه گویند نه‌آنست که در فعل آرند[۱۰].

نزد حافظ عشق به هرصورت که هست مایهٔ کمال انسانی است چرا که انسان را بامعشوق وی‌پیوند روحانی می‌دهدوچون عاشق‌وجودمعشوق را باهمهٔ کاینات برابر یاخود ازهمهٔ کاینات برترمی‌یابد پیوندی که از راه عشق بامعشوق حاصل می‌کند چنان است که او را با تمام‌کاینات با تمام آنچه ماورای‌کاینات و با تمام آنچه برتر ازکاینات تصور می‌شود پیوند می‌دهد، وجود او را در ماورای خود وسعت و افزونی می‌بخشد. که می‌تواند شك کندکه این احساس فزونی، احساس بالندگی، واحساس فزایندگی عاشق می‌تواند منشأ لذتی باشدکه در عشق عرفانی حاصل می‌شود و حتی عشق انسانی و طبیعی را که مربوط به مظاهر جمال است نیز می‌توان با همین نکته توجیه و تبیین‌کرد؟ به‌علاوه عشق، حتی عشق جسمانی و مجازی، ازآنجاکه راه به‌خیر دارد و در هرحال به‌نحوی سبب تزکیهٔ نفس وآمادگی آن برای رهایی از خودپرستی می‌شود، نمی‌تواند شروگناه تلقی شود و ازینجاست‌که در مورد آنچه بیدردان در ملامت اهل عشق می‌گویند حافظ با انکار و بی‌اعتنایی می‌پرسد: اعتبار سخن عام چه خواهد بودن؟ نقش عشق را در تصفیهٔ اخلاقی، بدون شك باید با اهمیت تلقی کرد چراکه ظاهراً امثال حافظ ــ و شاید عراقی و روزبهان نیز ــ آن را بیشتر از مقولهٔ آن امری تلقی می‌کرده‌اند که در زبان ارسطو کتارسیس نام دارد و شاید این نکته‌که اینان درد عشق را از طبیبان مدعی «نهفته» می‌داشته‌اندوکتمان عشق‌راغالباً شرط عشق واقعی می‌پنداشته‌اندوآن کس راکه عشق خویش پنهان دارد تا در آن بمیرد به موجب یك حدیث پیغمبر شهید می‌شمرده‌اند ناشی از همین باشدکه این پنهان‌کاری مایهٔ تصفیهٔ قلب می‌شود و آنکه می‌گوید «هرکه عاشق نشد پاك نشد .. وهرکه عاشق شد وعشق

خود را آشکار گردانید پلید بماند و پاك نشد، از جهت آنکه آن آتش که از راه چشم به دل وی رسیده بود ازراه زبانش بیرون کرد، آن دل نیم‌سوخته در میان راه بماند، از آن دل من‌بعد هیچ کاری نیاید نه کار دنیی، و نه کار عقبی و نه کارمولی[11]» به همین نکته نظر دارد. شاید نیز به‌خاطر نوعی پنهان‌کاری بوده است که اینان عشق خود را برای آنکه موضوع و ماهیت آن از بوالفضولان پنهان بماند عمداً منسوب به‌پسران ـ پسران بی‌نام و نشان که‌احوال آنها غالباً تعبیری از آنچه «شخص نامتعین» خوانده می‌شود به‌شمارتواند آمد ـ می‌کنند. به‌علاوه اینکه عرفا گه‌گاه عشق را دام بلا، بوتهٔ امتحان، و مایهٔ تصفیهٔ دل و جان خوانده‌اند فقط ازین روست که مقاومت در برابر جاذبهٔ آن دشواری دارد و به‌قول ابوحمزهٔ بغدادی (۲۶۹م) مشاهدهٔ آنچه «مطلوب» است و در عین حال «محظور» نوعی ریاضت محسوب است که آن میل و طلب را از بین می‌برد[12]، بلکه چون عشق انسان را به «غیرپرستی» می‌خواند، خودخواهی را در وی مهار می‌کند و از دد خود پرستی که در نهانگاه وجود وی هست «انسان» واقعی می‌سازد و آنچه حب عذری ـ عشق آمیخته با عفت که با رازداری وخاموشی و مرگ و سوگ هم پیمان است ـ را امری‌شریف و در واقع همپایهٔ فرجام یك شهید واقعی می‌کند همین نقش اخلاقی است که در عشق هست.

معهذا حافظ نه فقط دربارهٔ عشق الهی که موضوع غزلهای عرفانی‌اوست بلکه در مورد عشق انسانی هم که شاعر در غالب غزلهاآشکارا از لب لعل و خط زنگاری معشوقان جسمانی و مادی صحبت می‌کند نیز خاطرنشان می‌کند که عشق وی با «خط مشکین» معشوق «امروزی نیست» وآن را همچون‌امری که به یك سابقهٔ ازلی ارتباط دارد جلوه می‌دهد. این سابقهٔ ازلی که شاعر در مورد عشق انسانی نیز مثل عشق الهی از آن صحبت می‌کند چیست؟ بدون شك اگر این‌گونه اشعار را هم برمعنی عرفانی که سابقهٔ ازل در آنها اشارت به «میثاق‌الست» است نتوان تأویل کرد باید آن را اشاره دانست به سابقهٔ معرفتی که به‌موجب حدیث، در عالمی که هنوز ارواح با اجساد پیوند نیافته ـ بودند، در بین ارواح وجود داشته است وبرخورد آنها در این دنیای اجساد،

یادآور آشناییهای دیرینه است دربین آنها ـ سابقهٔ معرفت[۱۳]. این اعتقاد که صوفیه و عرفا آن را مخصوصاً از یك حدیث‌نبوی استنباط کرده‌اند درعین‌حال منسوب، به فلاسفه هم هست. چنانکه ابن داود و مسعودی از قول فلاسفه نقل‌می‌کنند که خداوند ارواح را مدور و برهیئت گویی ساخت آنگاه آنها را دو نیمه‌کرد و هر نیمه را در تنی دیگر نهاد ازین روی هر تن که درین جهان برخورد با تنی‌کند که نیمهٔ دیگر روح وی در آن است به سبب همین آشنایی دیرینه با او عشق می‌ورزد و شك نیست که مردم در این باب برحسب رقت‌طبع نیز تفاوت دارند[۱۴]. این گفتار منسوب به فلاسفه که دیلمی در عطف‌الالف آن را به افلاطون نسبت می‌دهد[۱۵] و با توجه به‌احتمال آشنایی حافظ با کتاب او به‌نظر می‌آید منشأ تصور حافظ درباب سابقهٔ توافق بین عاشق و معشوق نیز باشد در واقع همان‌تمثیل‌معروف است که افلاطون در رسالهٔ مهمانی آورده‌است و این نکته نشان می‌دهد که وقتی حافظ به‌کنایه می‌گوید از طریق «دانش» و یا از «دفتر عقل» نیز دربارهٔ عشق و اسرار عشق بررسی کرده است نباید سخنش را تنهایك دعوی شاعرانه‌تلقی کرد. به‌علاوه همان تناسب که درعشق انسانی بین عاشق ومعشوق هست و در عالم اجساد هم ارواح آنها را به‌یکدیگر جلب می‌کند در عشق الهی نیز عارف آن را می‌جوید چرا که در این مورد نیز عشق ناشی است از توجه به تناسب و قرابتی که بین جزء الهی وجود انسان ـ روح و امانت ـ هست با کل وجود، وجود الهی، و اینجاست که باز عشق مجازی پلی می‌شود و انسان را از راه واقعیت محسوس که عشق انسانی است به حقیقت معقول که عشق الهی است می‌برد.

در واقع اینکه صوفیه مظاهرجمال را شاهد خوانده‌اند و از هر چه زیباست نیز به شاهد تعبیر کرده‌اند نه فقط به‌خاطر آن است که هرچه زیباست در دل می‌آویزد و صورتش شاهد قلب و ناظر احوال آن می‌ماند بلکه نیز از آن روست که آنها در هر صورت زیبا شاهدی یافته‌اند از جلوهٔ جمال ـ جمال الهی: شاهدی که در عین حال گواه است برائتلاف و اتحاد آن با عاشق[۱۶]. اما وقتی دل سالك از یك پسر زیبابرای خود «شاهد» می‌سازد، نشان آن‌است که سالك هنوز در عالم صورت سیر می کند. نهایت آنکه این سیر ممکن‌هست

نزد وی مقدمه‌ای شود برای گرایش به مراتب بالا ـ عشق بزرگ، عشق بزرگتر. این نظر به خوبرویان که ممکن است فقط مقدمهٔ یك سیر روحانی عارف باشد البته در نزد عرفا گه‌گاه یك لغزشگاه، یك دام، و یك پرتگاه هم تلقی می‌شود و غزالی خاطرنشان می‌کند که، اگر کسی از زیبایی‌آن‌گونه لذت بیابدکه از نظر در سبزه و آب روان لذت می‌برد نشانهٔ آن است که شهوت در وی فروکش کرده است و براین تقدیر «نظر» براو مباح است اما اگرلذت‌دیگری‌می‌یابدکه مبدأ حرکت شهوت تواند شدنظر بر وی‌حرام. به‌نظر می‌آیدکه درمسألهٔ «نظر» حافظ نیزهمان رای سعدی و شیخ روزبهان را داردکه مثل غزالی می‌پنداشته‌اند وقتی از روی شهوت و هوس نباشد در آن ایراد نیست. اما آیا رندکارافتاده‌ای مثل حافظ هم می‌توانسته است این را به خود بقبولاندکه «نظر» باشد و حتی در اعماق ورطه‌های درون انسان هم هیچ انگیزهٔ هوی وجود نداشته باشد؟ در هرحال اگر حافظ برای «نظر» اهمیت خاصی در«طریقت» وسلوك روحانی قایل هست مخصوصاً برای‌آن است که‌آن‌را همچون مقدمهٔ عشق می‌یابد و «دلی راکه مدام از پی نظر نرود» از دغدغهٔ هوی آسوده می‌شناسد اماکدام دل هست‌که با عالم حس و دنیای خودی مربوط باشد و ناچار نباشد که مدام از پی‌نظر برود؟ بااین‌همه وقتی حافظ مایهٔ واقعی حسن را «که عشق از آن خیزد»، «لطیفه» ای «نهانی» می‌یابدکه از آن تعبیر به «آن» می‌کند و این نکته را به قول کسی منسوب می‌دارد «که در علم نظر بینا بود» نشان می‌دهد که نزد وی در مسألهٔ نظر اسرار و رموزی هست و «علم نظر» نیز چیزی هست‌که البته هرکسی را از آن‌بهره‌ای نیست. این نیز خود، آشنایی وی را با مباحث و اقوال دیگران درباب عشق و هوی و مخصوصاً درباب «نظر» نشان می‌دهد.

این مسألهٔ نظر ـ نظر به خوبرویان ـ در نزد فقیهان و صوفیان که حافظ به حکم رابطه‌ای‌که در مدرسه با آنها داشت با افکارشان آشنا بود نیز سابقه‌ای دراز داشت. ابن داود معروف‌که بعد از پدر در رأس فرقهٔ «ظاهریه» باقی ماند و در واقعهٔ محاکمهٔ حلاج رای به تکفیراو داد نظر برزن بیگانه و برکودك موی نارسته را مباح می‌دید و زندگی و مرگ خود او یك نمونه

از عشق پاك عاری از آلایش شهوت را مجسم می کند. ابوحمزهٔ بغدادی هم در این باره اشکالی نمی‌دید و آن را بدان سبب که میل شهوانی را در انسان در مجرای دیگر می‌اندازد و از بین می‌برد همچون نوعی ریاضت تلقی می‌کرد ـ محمدبن طاهر مقدسی (م ۵۰۷) هم کتابی دراین‌باب نوشت وبه جواز آن رأی داد[۱۷]. چنانکه ازصوفیان نیز کسانی چون احمد غزالی، اوحدالدین کرمانی، و شیخ عراقی ظاهراً طلعت خوبرویان را مظهر جمال غیبی می‌دیده‌اند و گه‌گاه اصراری که در «نظر بازی» داشته‌اند چنان باگستاخی وبی‌پروایی همراه می‌شدکه حتی مریدان و معتقدان آنها را نیز به انکار یا تردید وامی داشت[۱۸]. حافظ نیز اگر آشکارا خاطر نشان می کند که «در نظربازی ما بیخبران حیرانند» بی هیچ شك می‌بایست در مسألهٔ «نظر» مشربی شبیه به طریقهٔ روزبهان و عراقی داشته باشد. به‌علاوه، وقتی وی از«نظر» صحبت می‌کند و با ایهام ظریف زیرکانه‌ای که خود یك ویژگی عمده در طرز بیان او به شمار است از آن «چیزی مثل علم» می‌سازد ناچار می‌توان پنداشت که باید در این تعبیر تمام آنچه را چنین لفظی در فرهنگ عصر او می‌توانست القا ـ کند به جد و هزل به هم درآمیخته باشد. در عین حال در علم کلام هم مفهوم «نظر» بی‌آنکه ربطی به تعبیر صوفیانه و شاعرانهٔ آن داشته باشد چنان وسعت و غنایی دارد که میرسید شریف جرجانی در شرح‌مواقف خود تنها درباب آنچه مربوط به کلام می‌شود فصل مبسوطی به «نظر» اختصاص می دهد[۱۹] واین امر نشان می‌دهد که آنچه لفظ «نظر» در ذهن یك شاعر عارف مسلك اهل ـ مدرسه می‌توانسته است القا کند تا چه حدگونه‌گون و سرشار وپرمایه بوده ـ است. در حقیقت اگر برای یك متکلم آنچه «نظر» یا «علم نظر» خوانده ـ می‌شود معرفت کسبی است در مقابل معرفت فطری و دریافت آن نیز از طریق استدلال حاصل می‌شود[۲۰]، برای یك قاضی این لفظ غالباً مفهوم فصل خصومت و اظهار فتوی دارد و وقتی حافظ در طی یك قطعهٔ کوتاه و لطیف به مناسبت ذکری که از خاطرهٔ سفر یزد خویش می کند دربارهٔ قاضی یزد خاطر نشان ـ می‌سازدکه سرای قاضی اگرچند منبع فضل‌است‌خلاف نیست که علم‌نظردرآنجا نیست نه فقط به تمام‌آنچه متکلم و قاضی از لفظ «نظر» ممکن است به‌خاطر ـ

آورند نظر دارد بلکه بی‌هیچ شك در ضمن انتقادی که می‌خواهد از خشکی و خشونت قاضی کرده باشد به‌آنچه در نزد صوفی نظر و نظر بازی خوانده می‌شود هم بی‌نظر نیست چنانکه در لفظ خلاف هم که اینجا با هاله‌ای از ایهام به‌کار برده است ظاهراً تعریض گونه‌ای هست به‌آنچه «علم خلاف» نام دارد و هرجاکه مذهب شافعی وحنفی هر دو در بین خلق‌شایع باشد تبحردرآن برای یك قاضی‌ضروری‌است[۲۱]. درست است که‌ورای‌ادراك شاعر و فقیه و قاضی ومتکلم در لفظ «نظر» معنیهای دیگرنیز قابل ادراك هست و عارف که «نظر» بر«وجه کریم» دارد و آن را برترین لذتها می‌یابد[۲۲]، البته دیگر «نظر» خویش را در عشقی که محدود بـه تنگنای قلمرو حس و خیال است مقید نمی‌کند اما در اندیشهٔ حافظ تمام آنچه به عشق متعلق است، مثل خودآن همواره بین جمال انسانی و جمال الهی نوسان دارد و پژوهنده را دایم از آفاق حس تـا دنیای ماوراء حس به دنبال می کشاند. از جمله وقتی با لحن ایهام‌آمیز رندانهٔ‌خاص خویش می گوید: «اهل نظر دو عالم در یك نظر ببازنـد» در همین یك نظر فاصله‌ای راکه بین دو عالم ـ عالم انسانی و عالم الهی ـ هست در می‌نوردد و عشق خود را همچون عقربه‌ای کـه بین این دو قطب مغناطیسی سـر گردانی می‌کشد، در حالتی از نوسان دایم نشان می‌دهد.

به‌علاوه، جمال انسانی نیز برای حافظ در واقع جز تجلی حـق نیست و زاهدکه آن را چون دام شیطان تلقی می کند نمی‌تواند تصورکند که‌بااجتناب از آن در واقع خود را از حوزهٔ نفوذ یك تجلی خدایی کنار می کشد. قبل از وی روزبهان بقلی، فخرالدین عراقی، و سعدی هم غالباً با همین طرزدید به‌زیبایی و عشق نگریسته‌اند و اگر در غزلهای عرفانـی حافظ عشق مجازی همچون پرده‌ای به نظر می‌آیدکه عشق الهی در ورای آن پنهان است ایـن طرز تعبیر، ازگوینده‌ای‌که با میراث سنتهای مربوط به عشق وعرفان‌آشنایی تمام دارد غریب نیست چراکه لمعات عراقی و عبهرالعاشقین روزبهان وقسمت عمده‌ای از اقوال سعدی در بیان عشقی است که از مجاز به حقیقت راه می‌برد و از جمال انسانی به جمال الهی. این ارتباط بین عشق انسانی با عشق‌الهی که شعر حافظ را پله پله از بین انسانها تا فراز آسمانها بالا می‌برد درواقع

بریك تصور عرفانی مبتنی است که در تصدیق آن غالباً بین متشرعه با بعضی از اهل‌عرفان اختلاف روی داده است. اینکه بعضی از قدماهم این تصور را به‌زندقه و تعلیم مانویه منسوب داشته‌اند ظاهراً باید ناشی از این گمان باشد که نزد مانویان چون روح که از اجزاء نور است در زندان ماده مقهورظلمت می‌شود، انجذاب آن به مبدأ نور که عشق به خداوند تعبیر آن است در واقع پیوستگی تدریجی این‌جزء نورانی وجود انسان است با مبدأ تمام انوار ـ وجودخدا[۲۳]. معهذا صوفیه، که حافظ با مقالات آنها غالباً همداستانی دارد ـ اگر چند نمی‌خواهد نسبت به مشایخ معاصر آنها ارادت نشان دهد ـ این عشق انسانی را نه فقط وسیله‌ای برای نیل به عشق الهی تلقی می کرده‌اند بلکه هدف واقعی سیروسلوك روحانی خویش را همان عشق الهی می‌خوانده‌اند و غزالی حتی می کوشید نشان دهد که آنچه شایستهٔ عشق‌ورزی‌است تنها خداست. البته تصور آنکه دنیا و زیباییهای‌آن خاصه‌زیباییهای بشری هر چه هست تجلی الهی‌است در تفکر باستانی ایرانی هم سابقهٔ دراز دارد. وقتی در تعلیم زرتشت هرآنچه خیروزیبایی است به اورمزد مربوط است و هرچه زشتی و بدی است ناشی‌از اهریمن است آیا باید تعجب کرد که در نزد حافظ ـ و تعدادی از پیشروان طریقهٔ او ـ چهرهٔ «مه طلعتی» که انسان می‌تواند طرهٔ او را بگیرد و «سعد و نحس» «زهره و زحل» را فراموش کند، تجلی حق، تجلی خدایی که زیبایی و نیکی همه از اوست و زشتی و بدی با او هیچ ارتباطی ندارد، قرار گیرد؟ در حقیقت نه همان شیخ اشراق که حکمت او محیی حکمت «فهلویه» است این تصور را در مونس‌العشاق خویش با بیان خاص می پرورد بلکه حتی آن نیز که از قول قدما فکر «جمال پرستی» صوفیه راگه‌گاه منسوب به مانویه کرده‌اند[۲۴] می‌تواند تعبیری باشد از سابقهٔ آن ارتباط که بین عشق و جمال ظاهری هست با عشق و جمال الهی. معهذا این فکر که طلعت زیبا رویان جلوه‌گاه حق و محل حلول جمال اوست هرچند صورت شاهدان رابرای‌بعضی صوفیان و قلندران یك نوع محراب کرد و حتی بوده‌اند کسانی که هر جا خوبرویی می‌دیده‌اند به‌گمان آنکه خداوند دروی حلول کرده است پیش وی سجده می کرده‌اند[۲۵]، لیکن غالب مشایخ این‌دعوی‌را انکار می کرده‌اندوبدین-

گونه، با آنکه قول به‌حلول را قابل دفاع نمی‌دیده‌اند، تجلی حق را که البته غیراز حلول است ممکن می‌شمرده‌اند.

در هرصورت، این فکر تجلی که در ادب عرفانی ایران لفظ «شاهد» را مرادف مفهوم زیباکرده است در قرآن هم سابقه دارد و آشنایی حافظ با مفهوم قرآنی آن نیز مـی‌بایست در آنچه وی از آن اراده می‌کند انعکاس ـ بیابد و وقتی وی از «تجلی» و «ازل» صحبت می‌کند نمی‌توان تصورکردکه‌با مفهوم عرفانی آن و آنچه مخصوصاً در بیان عراقی و ابن‌عربی هست، بیگانه باشد. در حقیقت آشنایی او با آثار عراقی حلقهٔ ارتباطـی است‌که او را بـا ابن عربی و ابـن فارض نیز پیوند مـی‌دهد. وقتی یك عارف مشهور دیگر، روزگار وی ـ شاه نعمةالله ـ نیز در همین زمانها به تعلیم و تفسیرآراء ابن ـ عربی علاقه نشان می‌دهد و یك دانشمند جوان عصر، بـه‌نـام میرسیدشریف جرجانی بعضی آراء وی را در تعریفات خویش مـی‌گنجاند، ایـن انعکاس تعلیم ابن عربی در کلام حافظ بکلی غریب به‌نظر نمی‌رسد. در واقـع ممکن هست لحن مساعدی هم‌که حافظ دربارهٔ قلندر و راه قلندر دارد تا حدی‌ناشی از علاقه‌ای باشدکه وی، در حق عراقی نشان می‌دهد چراکه عراقی نیز چنانکه از سرگذشت وی پیداست و جای جای دیوانش نیز آن را تأیید می‌کند بـا قلندران رابطهٔ نزدیك داشته است و حتی می‌گویند در جوانی همراه‌آنها یك‌ـ بار هم از همدان تا به هند رفته است، البته حافظ نیز مثل عراقی درعین‌آنکه با نوعی علاقه و همدلی از قلندران سخن می‌گوید برگه‌ای‌که حاکی باشد از آنکه شیوهٔ زندگی آنها را می‌ورزیده است به‌دست نمی‌دهد سهل است خرقه ـ پوشی او نیزباراه قلندر میانه‌ای‌ندارد. با اینهمه در اینکه مشرب قلندرمخصوصاً در آنچه مربوط به‌برداشت از عشق و نظربازی است بین هر دو شاعرتوافقی پدید آورده است ظاهراً جای تردید نیست و شاید گرایشی هم کـه حافظ بـه گریز از آداب و رسوم نشان می‌دهد ناشی از تأثیر طریقهٔ قلندران باشد که عراقی نیز دیوانش ازآن تأثیرنشانها دارد. به‌علاوه دیوان و مخصوصاً لمعات عراقی‌که حافظ به احتمال قوی با آنها آشنایی‌کافـی دارد ممکن است حلقهٔ اتصالی باشد که قسمتی از دنیای معنوی حافظ را با تعلیم ابن‌عربی پیوند می‌-

دهد. از جمله وقتی وی در طی یك غزل جوهردار خویش که «عرفان محض» در آن تلألؤ دارد از عشق و حسن و تجلی صحبت می کند و نشان می‌دهد که در ازل چون پرتو حسن محبوب از تجلی دم زد ـ عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد، کدام خوانندهٔ رازآشنا هست که به یاد تعلیم محیی‌الدین و آنچه عراقی در لمعهٔ سیم و چهارم لمعات خویش درباب تجلی و وحدت حسن و عشق می گوید نیفتد؟ در این غزل، حافظ نه فقط یك‌بار دیگر نشان‌می‌دهد که عشق مزیتی است که «آدم» را از همهٔ کاینات جدا می کند، بلکه مخصوصاً خاطر نشان می کند که آنچه «جان علوی» را در کثرات عالم که شاعر از آن تعبیر به «زلف خم اندرخم» می کند گرفتار کرد هوس و علاقه‌ای بود که روح به فنای در محبوب داشت ـ در «چاه» زنخدان محبوب. آنچه در پردهٔ این استعارتهای شاعرانه بیان می‌شود در واقع همان است که عرفا از آن به سیردر کثرات تعبیر می کنند و احوال روح را بیان می کند در سیر مراتب خویش بین‌کثرت و وحدت. این سیر روحانی‌که روح عارف را «از دم صبح ازل تا آخر شام ابد» در جستجوی وصول به نقطهٔ وحدت می‌دارد، در واقع زبدهٔ تمام آن تعلیم است که عرفان نام دارد. حافظ که مراقبت از قلب و ایمان به آنچه ماوراء حس است او را با قلمرو مکاشفات عرفانی می‌پیوست و درعین‌حال مثل یك پژوهندهٔ اهل مدرسه با تعلیم محیی‌الدین آشنایی داشت و اگر از این تعلیم جز رگه‌هایی مبهم و نامحسوس در کلام او پیدا نیست از آن‌روست که وی درعین‌حال هم از اینکه به فکر دیگران تسلیم شود ابا دارد و هم از اینکه فکر خود را بی‌پرده و خالی از ابهام و ایهام عرضه کند اجتناب می‌ورزد، با اینهمه، وقتی وی از اینکه دلش «زازل تا به ابد عاشق رفت» سخن می گوید و ازاینکه همچون یك «رهرو منزل عشق» از «سرحد عدم تا «به‌اقلیم‌وجوداین همه‌راه‌آمده‌است» یادمی کند نه‌فقط به‌آنچه‌مکتب محیی‌الدین درباب فیض‌اقدس و فیض مقدس واعیان ثابته می گوید نظردارد بلکه‌نیز به‌مسألهٔ «امانت» که «جامعیت آدم» وی را به قبول آن واداشت و در واقع ظلوم‌وجهول بودنش هم که لازمهٔ همین جامعیت بود بیش‌از آنکه قدح وی باشد مدح‌به‌شمار می‌آمد[۲۶]، نیز توجه دارد و درمجموع این سخنان تفکری شبیه به تعلیم ابن‌-

عربی، منتها با بیانی که به‌شیوهٔ خاص حافظ از ایهام و ابهام مشحون است، عرضه می کند. همچنین وقتی صحبت می کند از دوره‌ای مربوط به پیش از آن «کاین سقف سبز و طاق مینا بر کشند» و خاطر نشان می کند که از همان وقتها، چشم وی جز «طاق «ابروی جانان» منظری نداشت، اشارت به این نکته را نیز لازم می‌داند که این عنایت معشوق در حق عاشق غریب نیست چرا که در آن تجلیگاه ناز و نیاز «ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود» و بدین گونه، کلام عراقی را که ترجمان تعلیم محیی‌الدین است به‌خاطر می آورد که یك جا در لمعات خویش در بیان همین نکته می گوید: «همچنانکه نیاز و عجز محب را ناز و کرشمهٔ معشوقی در باید، همچنین کرشمه و ناز او را طلب و نیاز عاشق به‌کار آید، این کار بی‌یکدگر راست نیاید»[۲۷] آیا آنچه ابن داود و مسعودی از اقوال حکما در باب منشأ آن پیوند آشنایی که بین ارواح هست نقل کرده‌اند و در حقیقت از رسالهٔ مهمانی افلاطون مأخوذ است نیز این نکته را نشان نمی‌دهد که حتی در عشق انسانی نیز عاشق و معشوق به یکدیگر حاجت دارند و در واقع یکدیگر را کامل می کنند؟ درهر حال تعمق در آنچه حافظ در باب عشق می گوید نشان می‌دهد که لامحاله در پاره‌ای از غزلهای وی عشق می‌بایست از مظاهر حسن ظاهری به‌دنیای زیبایی روحانی نفوذ کرده باشد و حتی رسیده باشد به‌آن سوی پل. اما وجود این پل که دایم شعر حافظ را بین عشق انسانی و عشق الهی در نوسان نگه می‌دارد، در عین حال نشان می‌دهد که نفی هرگونه مفهوم عرفانی از عرصهٔ غزل وی غیرممکن است. ذکر الفاظ و اقوال عرفانی جای جای در کلام وی آنقدر جاندار وطبیعی افتاده است که فکر آنکه وی اندیشهٔ اهل عرفان را برای مقاصد و اغراض مربوط به زندگی عادی به‌کار برده باشد، باآنکه در نظر بعضی از پژوهندگان پذیرفتنی آمده است[۲۸] اصلا معقول به‌نظر نمی آید و نفی تجارب عرفانی او در واقع به‌نفی پیوندش با فرهنگ عصر وی منجر می‌شود که قبول آن بکلی غیرممکن است. اگر حافظ تقریباً در تمام غزلهای خویش با شیخ و زاهد قطع ارتباط می کند نباید این امر را در حکم قطع رابطه با هرگونه تفکر روحانی شمرد و نشانه‌ای تلقی کرد از گرایش وی به اندیشهٔ نفی والحاد. قول به تجربهٔ شخصی ـ بدون اتکا بر ارشاد یك مرشد

خاص ـ نه ارتباط وی را با عوالم عرفانی که مشایخ بزرگ قبل از آغاز دوران دکانداریها و سلسله بازیهای ادوار بعد بر آن تکیه داشته‌اند نفی می کند نه با معارف و اقوال عرفا که آثار آنها معرف بینش و ادراك عرفانی آنها خواهد بود ـ بینش و ادراکی شخصی و تجربی. اینکه پاره‌ای از این غزلها با الفاظ صوفیه، و با نام احوال و مقامات سالکان طریقت مشحون است نه‌فقط نشان‌ـ می‌دهد که حافظ در آثار و اقوال اهل عرفان مطالعات دقیق دارد بلکه‌در بعضی موارد هم نشانی از تجربهٔ شخصی اوست: تجربهٔ شخصی او در مورد احوالی که ادراك آنها جز با ذوق و دریافت شخصی ممکن نیست.

بدون شك ورای تجربهٔ عرفانی که می‌بایست در طی خلوتهای طولانی برای وی حاصل شده باشد تأثیر تعلیم صوفیه نیز در آنچه وی راجع به‌عشق‌ـ عشق‌الهی‌ـمی گوید، درخور توجه است و همین نکته است که مخصوصاً رنگ تازه‌ای به کلام او و درباب عشق و عاشقی می‌دهد. از جمله وقتی وی، درآغاز یك غزل مشهور خویش از ساقی شراب می‌خواهد و برای آنکه عذری برای این گناه خویش آورده باشد، بهانه می کند که عشق آسان نمود اول ولی‌افتاد مشکلها، انسان این را حس می کند که شاعرواقعاً با مشکلهایی روبروست‌واین حرف را تنها به خاطر آن نمی‌گوید که عذری بدتر از گناه آورده باشدبرای درخواست شراب. اما خوانندهٔ نکته بین اینجا ممکن هست از خود بپرسد که مشکل برای‌چه؟ عشق واقعی برای عاشق‌واقعی‌چگونه‌ممکن است مشکل‌باشد یا مشکل به وجود بیاورد؟ درست است که سیمای آگنده از نوعی رنج‌ودلهره که در دیدار بسیاری ازعاشقان جهان هست عشق راگه‌گاه‌کاری دشوار نشان‌ـ می‌دهد و وقتی متنبی شاعر عرب دربارهٔ عشق جسمانی می گوید هر کس عشق را آسان می‌پندارد اگر به من بنگرد عشق را بیم رسان خویش خواهد یافت وحلاج هم که شاید هیچ کس عشق عرفانی را مثل او نمی‌شناسد خاطر نشان می‌ـ کند که عشق اولش سوختن است و آخر کشتن[۲۹]، تصور عشق ممکن هست که پاره‌ای‌دلهارا به‌لرزه واضطراب درآورد. لیکن‌حقیقت‌آن است که‌انسان‌میل‌دارد تصور کند که عشق هر مشکلی را آسان می کند، کدام‌عاشق واقعی هست که‌حتی در میان دلهره‌های طوفان شکسپیر ادعای لطیف شاهزاده فردینان را تصدیق‌ـ

نکند که می گوید بانویی که وی به خاطر او خدمت می کند رنج را برای او تبدیل می کند به‌لذت۳۰. حتی‌فرهاد افسانه‌ها نیز، کندن کوه را به‌خاطرشیرینی که او را بدین کار وامی‌داشت آسان می‌یافت. در واقع‌عاشق تا از خویش‌غایب است وفقط معشوق رامی‌نگرد هیچ کاری را دشوار نمی‌یابد هرسختی راتحمل‌می کند و هر دشواری را آسان تلقی می کند. مثل آن شتر مست که سعدی‌می‌گوید به خاطر همین مستی بار گران‌را می کشدو فقط وقتی به خود می آید فاصله‌ای راکه بین‌او ومعشوق هست می‌بیندودرمی‌یابدکه با دشواری‌روبروست. در چنین حالی است که احساس می کند آنچه عشق را نزد وی آسان جلوه‌می‌داد، از خویش غایب بودن، از خود فانی گشتن، و خویشتن را نیست‌انگاشتن بوده. اگرهنرمندانی که به‌آنچه «عقدهٔ نرگسی» نام دارد دچارند در شکنجهٔ واقعی به سرمی‌برند برای این است که زیاده خود را می‌بینند. هر رنج و سختی که انسان دارد از خود او شروع می‌شود ــ از خودی او. البته عاشق تاخودی خود را ــ بیش و کم نفی نکند، تا خویشتن خویش رانابوده نینگارد، و تا وجود خود را در قبال معشوق مختصر و نفی کردنی نیابد، نمی‌تواند از خود غایب شود و عشق را همچون یك منبع لذت وآسایش تلقی کند. ازین روست که عاشق وقتی قدر خود، قدر خودی خود را قیاس می گیرد و آن را در مقابل معشوق فداکردنی می‌یابد در عشق هیچ چیز دشواری به‌نظرش نمی‌رسد و به‌قول عطار ــ ورا این عشق‌آسان می‌نماید. اما این حالی نیست‌که ثباتی داشته باشد چون به محض آنکه باز وجود «خود» را در میان ببیند، نفی «خود» برایش مشکل می‌شود و عشق را دشوار می‌یابد. در چنین حالی معشوق را فقط برای «خود» طلب می کند، خود را در مرکز عشق می‌یابد، به‌خود «حاضر» می‌شود و از معشوق «غیبت» پیدا می کند. آن وقت است‌که احساس می کند عشق‌آسان نیست. به‌قول عطار «مدار کار عاشق‌دار بازی است»، وآن را نباید بازی ساده‌ای پنداشت و البته وقتی «خودی» انسان در معرض بازی است آن را نمی‌توان به آسانی در خطر انداخت وبه‌آسانی نفی‌کرد. در حقیقت‌کسی هم که‌برای او مثل مولوی، عشق از اول سرکش‌وخونی بود، آن را نه در حال بیخودی، نه در حال غیبت از خویش، بلکه در حال

خودی، در حالی که «هوشیار حضورست» درك کرده است تمام عظمت و جلال خردکننده‌اش را ارزیابی کرده است و آن را با خواست خویش پیشباز رفته است. در واقع، حافظ نیز که درصحبت از عشق و مشکلهایش به یك نوع عشق عرفانی نظر دارد، با ما از «حضور» و از غایب شدن خویش صحبت می کند و این نکته نشان می‌دهد که در بررسی مشکلها به مسئلهٔ «خودی» نظر دارد و حتی آنجا که می گوید مرا در منزل جانان چه امن و عیشی هست، چون هر دم: جرس فریاد می‌دارد که بربندید محملها، باز اشارت به این نکته دارد که حال بیخودی، حال بیخودی از خویش که وصال روحانی است،دوام ندارد و دایم بانگ جرس که از دنیای تعلقات می آید عاشق را به دنیای «خویش» می‌خواند و وا می‌داردش که از عشق ومعشوق به نزد «خود» بازگردد و عیش و وصل روحانی را بر وی منغص می کند. در واقع این جرس که وحی پیغمبر نیز گه‌گاه با چیزی شبیه به بانگ آن بر وی نازل می‌شد، در عین حال آن خطاب الهی بود که با نوعی قهر بر قلب سالك در می آمد[۳۱] و شاعر خشونت این بانگ را مخصوصاً آنجا درمی‌یافت که وی را به‌خود ، به دنیای خودی باز می‌خواند. این همه، نشان می‌دهد که آنچه حافظ آن را نخست آسان یافت و بعد، فقط بعد، به مشکلهایی که در آن هست پی برد عشق مجذوبان بود که مربوط به «میثاق‌الست» می‌شد، اما آنچه مولاناجلال‌الدین آن را از همان آغاز کار سرکش و خونی می‌یافت، تا گریزد هرکه بیرونی بود، عشق سالکان بود که عبارت بود از تجدید عهد با میثاق‌الست.

حافظ در آنچه راجع به عشق «آسان» می گفت، راجع به مسئلهٔ «امانت» الهی می گفت، راجع به قرعهٔ فالی که به نام انسان درآمد می گفت، نظر به‌همین عشق «الست» داشت که انسان چون ظلوم جهول بود، چون دیوانه بود، چون فقط به حد و قدر بی‌اهمیت خویش می‌نگریست، آن را پذیرفت و فقط بعد، فقط بعد، بود که در دنیای واقعیت، در لحظه‌های عادی که خود را باز می‌یافت، به دشواری آن پی برد. اما مولوی از عشقی صحبت می کند که در دنیای واقعیت، دنیای شمس تبریزی وحسام‌الدین چلبی او را به‌هیجان در می‌آورد و تسلیم به‌آن از وی طلب می کرد که تمام آداب و رسوم، تمام

واقعیتها را نفی کند و بر هر چه جز وجود معشوق است خط بطلان بکشد. چنین عشقی است که از همان ابتدا خود را سرکش و خونی نشان می‌دهد و از همان آغاز تمام آن «مشکلها» را که بعداز میثاق الست و فقط بعدازسقوط در شبکهٔ تعلقات برای روح پیش آمد ظاهر می‌نماید. این سلوک از دنیای حقیر واقعیت به دنیای شگرف حقیقت، از دنیایی که عشق در آن از همان اول سرکش و خونی است به دنیایی که در آن عشق فقط در اول آسان می‌نماید، تمام دشواریهای مخوف و خون‌آلودی را در بردارد که تنها شکایت آتشین نی، در کلام مولانا، می‌تواند آن را به‌درستی تعبیر کند. مشکلهایی هم که حافظ در راه وفای به «عهد» ـ وفای به‌عهد مربوط به میثاق الست ـ می‌یابد درواقع ازهمین تعلقات پدید می‌آید و اگر برای رهایی از آنها از «ساقی» کمك می‌خواهد از آن‌روست که احساس می‌کند فقط وقتی «نقش خود پرستیدن» را «خراب» کند ممکن هست بتواند گرانی بار عشق را بردوش خود حس نکند و آن را مایهٔ آسایش و رمز خوشدلی بیابد. این عهد الست هم که عشق را برای حافظ، به یك سرنوشت ازلی، به یك حکم آسمانی، تبدیل می‌کند در نزد وی همان تعهدی است که انسان را واداشت به قبول امانت. این بار امانت که آن را بر آسمانها و زمین عرضه کردند و همه از زیر آن شانه خالی کردند، جز دوش انسان تکیه‌گاه نیافت و انسان هم از آن رو پذیرای آن گشت که به قول قرآن ظلوم جهول بود ـ خودکامه‌ای دیوانه. بدون شك، این‌گونه تعبیر از «امانت الهی» قبل از حافظ نیز درنزد اهل عرفان رایج بود، چنانکه عزیزنسفی هم یك جا در رساله‌ای راجع به بهشت و دوزخ خاطر نشان می‌کرد که «ای درویش! آن امانت که بر جملهٔ موجودات عرض کردند جمله ابا کردند و قبول نکردند و آدمی قبول کرد آن امانت عشق است. اگر آدمی بدانستی که عشق کار سخت است و بلای عظیم است هرگز قبول نکردی»[۳۲]. همچنین شاید شباهت این تعبیر حافظ با آنچه در کلام نجم‌رازی آمده است، آن‌گونه که بعضی محققان گفته‌اند، واقعاً بیش از یك توارد باشد[۳۳] اما اینکه وی انسان را که قرعهٔ این فال به نام وی آمده گاه به «خودکامی» و «بد نامی» منسوب می‌کند از نوعی همدردی وی نسبت به این

ظلوم جهول حکایت دارد. به‌نظر می‌آید که وی این عنوان ظلوم و جهول‌را نه به‌عنوان یك عیب، بلکه همچون یك هنر انسان تلقی می‌کند چرا که شاید وی نیز مثل شبستری تصور می‌کندکه این ظلوم جهولی چون لازمهٔ استقرار انسان در آخرین مرتبهٔ تنزلات وجود است سبب می‌شود که چون ورای وی وجودی‌دیگر نیست نور خدا در وجود وی به‌تمامی تجلی کند و بدین‌گونه همین وصف ظلوم جهول منشأ ارتباط بیشترش با خدای خویش می‌شود[۳۴]، یا خود شاید مثل مولاناجلال‌الدین می‌پنداردکه همین بیخودی، همین دیوانگی و خودکامگی بودکه به انسان طاقت داد تااین عشق الهی را بپذیرد چرا، که اگر بهوش بودی بشکافدی ز شادی.

اینکه حافظ مثل حلاج عشق را امری مربوط به عهد ازل می‌داند و سر آن را که به تعبیر وی ورای ادراك امثال «شافعی» است نکته‌ای می‌داند که فقط «حلاج بر سردار آن نکته خوش سراید» نشان می‌دهد که این امانت در نزد وی‌جز امری که نوعی همانندی بین انسان و خدا به وجود می‌آورد نیست و سر دعوی حلاج هم که در واقع «اسرار هویدا می‌کرد» از همین جاست. البته زاهد وفقیه از این عشق خالص، از این عشقی که می‌خواهد مثل رابعه بهشت ودوزخ را بسوزد و نابود کند تا خلق، خدا را جز برای خود او دوست ندارند، نمی‌توانند تصوری در خاطر بپرورند چرا که نزد آنها محبت و عشق از مقولهٔ اراده است و ارادهٔ انسان که جزبرجزئیات تعلق نمی‌گیرد ممکن هست بتواند امر خدا، عبادت خدا، و نعمت خدا را دوست بدارد اما البته ذات خدا را نمی‌تواند[۳۵]. با چنین تصوری که فقیه از محبت خدا دارد عجب نیست که حافظ او و حتی «شافعی» را هم که پیر و استاد اوست از ادراك محبت قاصر بیابد. ازآنکه برای حافظ این عشق‌درواقع یك‌گونه تعهد است که انسان بودن و مخصوصاً جامع بودن وی، او را به‌قبولش ملتزم کرده است واوخود جز با رجوع به‌حق-ترك خودی و نیل به از خودرهایی-هم نمی‌تواندآنچه را مقتضای این تعهد هست به‌انجام رساند. این رجوع به حق نیز همان است که منشأ جاودانگی انسان است و وقتی حافظ خاطرنشان می‌کند که «هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به‌عشق»

مخصوصاً برای آن است که این عشق الهی، جنبهٔ لایتناهی وجود انسان را از آنچه متناهی است جدا می کند و در کل لایتناهی فرو می‌ریزدش و بدان بقای سرمدی می‌بخشد. ازین‌رو با تمام «مشکلها» که در سر راه این عشق هست حافظ با شوق و علاقه آن را استقبال می کند، آن را مایهٔ امتیاز انسان برهمهٔ کاینات می‌شمرد، حتی آسمان را که از قبول آن سرباز زد با تمام عظمت که دارد ناچیز می‌یابد و تمام آنچه را وی به خاطر آنها عظمت می‌فروشد به‌یك دو جو بیش ارزیابی نمی کند و با آنکه از «شب تاریك و بیم موج و گردابی چنین هایل» که در راه عشق هست صحبت می کند باز بر سبکباران ساحلها ــ که دنیاشان دنیای غیرانسانی است وطبعاً ازبار این امانت سبکبار مانده‌اند ــ طعنه‌ای فخرفروشانه دارد. بدین‌گونه، در همین اولین غزل دیوان که سخن از «عشق» و «مشکلها» در میان است حافظ تقریباً تمام راز عرفان خود راکه عبارت از عشق مجذوبان، عشق «بیدلان» و عشق کسانی است که جاذبهٔ عهد الست آنها را به سوی حق می کشد، بیان می کند، و این یك غزل به‌تنهایی در بیان تعلیم عرفانی حافظ می‌تواند حکم ابیات «نی نامه» آغاز مثنوی را داشته باشد در بیان تعلیم عرفان مولوی.

عشقی چنین بلند پرواز، آسمانی، و تصعید یافته که جز در تعدادی معدود از غزلهای عرفانی حافظ رنگ نگذاشته است البته معرف لحظه‌های عادی زندگی شاعر نیست فقط رسوبی است از لحظه‌های درخشان اما دیریاب تجربه‌های بیخودی که اگر در بین تمام سالهای فعالیت آفرینندگی او پخش شود شاید به زحمت فرصت یافته باشد که در هرسال بیش از یك‌دوغزل از این دست سروده باشد. شك نیست که این لحظه‌های تابناك بیخودی و از خود رهایی برای شاعری که در یك دنیای آگنده از خشم وکین و هیاهو، در میان جنگلی وحشی از شهرها و شهریاریهای بی لجام و تجاوزگر، می‌خواهد زندگی را تا آخرین قطره‌اش بنوشد، می‌خواهد از مدرسه تا خانقاه در هر جاکه روشنی امیدی هست سر بکشد، می‌خواهد از بزم عشرت سلطان و وزیر تا حلقهٔ اوراد شیخ و صوفی هیچ گوشهٔ زندگی را ناآزموده باقی نگذارد، می‌خواهد از خرابات شیراز، از سرای مغان، از شرب‌الیهود شیخ و قاضی،

از عشق وجسم دلبران شهری که «معدن لب لعل است و کان حسن» تاآنجاکه برایش دست می‌دهد هر بهره‌ای که ممکن هست بگیرد، می‌خواهد لحظه‌های عمر را بین مطالعه وتفکر، بین خواب و لذت‌جویی تقسیم کند، و می‌خواهد آنجاکه فراغتی و کتابی و گوشهٔ چمنی دست می‌دهد لذتهای ساده اما نشناخته‌ای را که «ارباب بی مروت دنیا» درحریم آن نامحرم مانده‌اند ادراك کندفراوان‌نیست و وی البته دیگر نمی‌تواند مثل یك شبلی، مثل یك بایزید، و مثل‌یك حلاج واقعی تمام عمرخویش درکمین این لحظه‌های درخشان خلسه و مکاشفه باشد. این نکته‌که حتی اولیای بزرگ نیز لحظه‌هایی داشته‌اندکه در نوعی تجربهٔ‌کلمینی یا حمیراء با انسانهای عادی همدمی می‌جسته‌اند[۳۶] نشان می‌دهد که‌حتی از یك لسان‌الغیب شیراز هم توقع آنکه تمام لحظه‌هایش از برق تجلی و مکاشفه‌روشن باشد بیهوده است. معهذا این تجربه‌های دیریاب، در زندگی عادی او که مطالعه در عرفان و آثار صوفیه هم یك اشتغال عمدهٔ آن بود، این اندازه تأثیر داشت که نور رنگ‌پریده‌ای از آن لحظه‌های درخشان را در سرتاسر آثارش بپاشد و حتی در آنچه وی تحت‌تأثیرعشقهای انسانی، تحت‌تأثیر هیجانهای عصبی ، و تحت‌تأثیر تجربه‌های خالص هنری می‌سراید نیز رنگ نامحسوسی از عرفان وارد کند و مجموع اثر او را به صورتی در آورد که بدون توجه به جنبهٔ لایتناهی فکر او ارزیابی درست آن غیرممکن باشد. بیشك تصور ساده لوحانه‌ای است اگر گمان رود حافظ نه تحت نفوذ مطالعات یا تجربه‌های شخصی، بلکه به‌خاطر آنچه زندگی دریك زمانهٔ دشوار اقتضا داشته است عمداً خواسته باشد شکایتها و ناخرسندیهایی را که سکوت آهنین محیط بر وی تحمیل‌کرده است با زبان عرفان بیان کند. نشان عرفان در آثار سراسر عمرش‌ـشاید جز سالهای جوانی وی ـ هست و سراسر این دوران البته‌برای وی یك دوران ممتد عسرت نبوده است. به‌علاوه وقتی در عسرت‌بارترین دورانهای زندگی نیز فرصت آن را داشته است‌که تا مبارزالدین ریاکار را بی‌نقاب‌کند و زین‌العابدین پرخاشگر را با لحنی‌پدرانه از خیره‌سری برحذر دارد و به صلح و مصلحت دعوت نماید دیگر چه حاجت داشته است که آلام و ناخرسندیهای یك زندگی عادی را در قالب‌اندیشه‌های

عرفانی به‌بیان آورد؟

آیا در آخرین سالهای عمر که شاعر پیر باقی‌ماندهٔ یك راه دراز پر-پیچ و خم و آگنده از فرازونشیب را از بن‌بست کوچهٔ رندان تا سر منزل لحد طی می‌کرد ایمان یك مسلمان واقعی عصر خویش را نیز از دست داده-بود؟ پاره‌ای از دوستداران امروزینهٔ حافظ که گویی در وجود وی بیشتر، پندارهای دلاویز خویش را می‌پرستند دوست دارند از حافظ، تصویر یك روشنفکر «روز» را بسازند که هرچه را تعلق به‌سنت دارد ردمی‌کند و هر چه را در حد ادراك او نباشد «نیست» می‌انگارد و اینها در اعتقاد خوش‌بینانه‌ای که به داوری خویش دارند گمان می‌کنند که حتی عرفان ـ عرفان که خود شورش گستاخانه‌ای برضد سنت پرستی‌های جامعهٔ راکد آن روزگاران است-نیز چیزی نیست که شاعر محبوب آنها، این حافظ شیراز که دیروز زیاده آسمانی بود و امروزگه‌گاه زیاده زمینی شده است، بتواند به آن سر فرود بیاورد. قهرمان پرستی، خواه آگاهانه باشد و خواه ناخودآگاه، همیشه ستایشگران را شیفتهٔ تصویرهای خیالی می‌سازد و این شوق و هیجان تب‌آلود بیشك اختصاص به‌پرستشگران امروزین حافظ ندارد.

بدون شك تلألؤ هاله‌هایی که در طی نیم قرن اخیر به این تصویر رمانتیك پسند حافظ در ایران جاذبهٔ خاصی بخشیده است مرهون انطباق-پذیری او با روح و حیات امروزی است. تردید دربارهٔ ارزشهایی که غالباً کورکورانه تقدیس می‌شوند، نفرت از ادعاهایی که احیاناً انسانیت را محدود وکوچك می‌کند، گرایش به لحظه‌های پر اوج زندگی وگریز ازابتذالهایی که در آن هست، اعتماد برانسانیت و اطمینان به‌پیروزی حقیقت که بر رغم ترکتازیهای باطل پرستان سرانجام باز به مسند خویش می نشیند تصورهای آرمان پرستانه‌ای است که امتیاز خاصی به اندیشه وگفتار حافظ می‌دهد واین همه ناچار از اسباب عمده است که مایهٔ رواج و قبول بی‌مانند سخن اوست. شك نیست که شور و علاقهٔ ستایشگرانهٔ امثال گوته نیز که از وی تصویر یك شاعر آسمانی درست کرده است در ایجاد این تصویر آفاق گیر تأثیر فوق-العاده‌ای داشته‌است. به‌علاوه‌لحن متعالی امادردناك‌صدایی که مثل کلام‌پیغمبران

تورات از رمز و ایهام آگنده است و عطر ملایم اما سحرانگیز عرفانی که محیط اندیشهٔ او را از هوای مقدس اما ناشناخته‌ای سنگین می کندحالتی شبیه به یك محراب قدس به دیوان او می‌بخشد که غالباً انسان رادرلحظه‌ای که می‌خواهد در فضای مرموز آگنده از ابهام آن قدم گذارد دچار ترس یا سرگیجه می‌کند. علاقهٔ آمیخته به حرمت وارادتی که شاعران بعد از وی، از جامی و صائب گرفته تا نشاط و وصال در حق وی نشان داده‌اند، اصراروتوجه خاصی که امثال جلال‌الدین دوانی و محمد دارابی در عرفانی یا در فلسفی نشان‌دادن قسمت عمدهٔ اشارات‌او ورزیده‌اند، و رسم‌فال گشایی که از دیوان‌وی دریچه‌ای برای نفوذ در دنیای غیب ساخته است، روی هم‌رفته حالت ابهام و تقدس توصیف‌ناپذیری را که در دیوان او، طی قرنها اندك اندك پدیدآمده‌است می‌افزاید. به‌علاوه، سایهٔ یك درد جهانی وعقلی هم‌که خیام را از آستانهٔ شك و یأس به‌قلمرو لذت‌گرایی و فرصت شماری معمول در نزد روشنفکران عصرما کشانیده است در کلام او نیز جای جای هست وبی‌جهت نیست‌که بعضی صاحبنظران روزگار ما نیز هنوز مثل منتقدان دوسه نسل پیش اروپا[۳۷]، می‌کوشند تا در وجود او بیشتر یك شاعر شکاك ازنوع خیام و ابوالعلاء معری بجویند و دراندیشهٔ او تقریباً ورای شك و نفی چیزی نشان نمی‌دهند. این طرز تلقی از حافظ تصویری از او درست می کندکه بی‌شك با بینشهای فلسفی کافه‌هاوبیستروها هماهنگی‌بسیار دارد اما اگرپاره‌ای وقتها نیزچیزی‌ازاندیشهٔ واقعی حافظ را منعکس می کند اندیشهٔ لحظه‌های ضعف و رمیدگی اوست. شاید گه‌گاه نیز تصویری دلاویز هست اما در هر حال فقط تجسم یك لحظهٔ حیات اوست وکسی‌که می‌خواهد تمام حیات او و تمام اندیشه‌ای راکه در آثار او هست ادراك کند باید او را در دگرگونیهای زندگی جستجو کند ودرارتباط با دنیای واقعی او. شاید آنچه ستایشگر امروزینهٔ حافظ را وامی‌داردکه از وی جزچنین تصویری را در خاطر راه ندهد این است‌که عرفان در نزد پاره‌ای از امروزینگان نه‌فقط نوعی فعالیت ذهنی ضد منطق تلقی می‌شود بلکه درعین‌حال آن را نشانه‌ای از تأثرپذیری و فعالیت گریزی شرقی تلقی می کنند در مقابل تأثیرگذاری و فعالیت‌گرایی امروز غربی. اما این پندار بیشتر ناشی‌از

نوعی عقدهٔ حقارت نفس است که مخصوصاً کسانی را که در پردهٔ پندار، بردهٔ پندار خویش مانده‌اند آزار می‌دهد و مخصوصاً آنجا که می‌خواهد عرفان و تفکر عرفانی را همچون خط فاصلی بین شرق و غرب ـ بین دو فرهنگ آنها ـ تلقی کند به‌حقیقت گرفتار سوء تفاهم دردناکی است. تفکر عرفانی در نوع خود بیش از هرچیز یک گونه تفکر فلسفی است که در غرب نیز از جامعهٔ یونانی گرفته تا نظام حیات اروپایی، خواه در جامعهٔ گذشتهٔ فئودال و خواه در فرهنگ بورژوایی امروز، با صورتهای گونه‌گون اما در عین حال مشابه مجال تظاهر یافته است و بدون شك تفکر امثال افلاطون، فلوطین، پاسکال، مالبرانش، اسپینوزا، بر کلی، هگل و برگسون همان اندازه غربی است که تفکر امثال ارسطو، بیکن، دکارت، لاك، هلوسیوس، فویرباخ، مارکس، اسپنسر و راسل هست و مجموع این اندیشه‌هاست که فرهنگ گذشتهٔ انسانی را از جامعهٔ دوران نظام بردگی تا جامعهٔ دوران ماشین تعین و هویت می‌بخشد. در تکامل انسانی ظهور و بروز این تفکر به اسباب و جهات خاص خویش مدیون است چنانکه ضعف و انحطاط شرق هم که یگانه مهد عرفان جهان نیست اسباب و جهات گونه‌گون مادی و طبیعی دارد و نفی عرفان هم مانع از ادامهٔ انحطاطی که اسباب و موجباتش فراهم باشد نخواهد بود. با اینهمه اگر فهم درست کلام حافظ و مولوی به‌فهم درست عرفان و مخصوصاً به‌اجتناب از سوء تفاهم در ارزیابی درست آن نیاز دارد، لازمهٔ این فهم و تفاهم نیز تسلیم به تعلیم عرفانی و طامات و کرامات شگفتی که حافظ نیز آنها را نمی‌پسندیده است نیست. درواقع دنیایی که به جنبه‌های ضعف و نفی عرفان آگاهی درست دارد از شناخت جنبه‌های قوت و عظمت آن که در کلام حافظ و مولانا جلوه دارد چه زیان می‌برد؟ اگر واقعیت این است که در قرن حافظ و در فکر او گرایشهای عرفانی از هر گونه تفکر دیگر بارزتر است آیا باید به‌خاطر آنکه حافظ در نزد کسانی که از عرفان فقط یك تصویر نفرت‌انگیز در ذهن خویش دارند همچنان محبوب بماند واقعیت را فدا ساخت و حافظ را از فرهنگ او که زمینهٔ واقعی وجدان آفرینشگر او نیز هست جدا کرد؟ به‌علاوه تصور آنکه سیر تفکر حافظ، در نهایت کمال خویش به‌نفی همه چیز ـ حتی دین و عرفان ـ منتهی شده باشد برای آن عده از روشنفکران،

که نفی همهٔ ارزشها را شرط آزادگی می‌شمرند، البته تصور دلپذیری است اما چه باید کرد که این تصور با آنچه پژوهشگر بیطرف از بررسی دیوان و تاریخ عمر شاعر به‌دست می‌آورد تفاوت بسیار دارد؛ درحقیقت درست است که در شعر حافظ دلزدگی از عقاید جزمی، بیزاری ازخشکه مقدس‌های سنت‌گرای و سرخوردگی از جستجوهای نومیدانه‌ای که عقل در کشف حقیقت می‌کند، همه جا پیداست لیکن قطع رابطه با عرفان ــ و با دنیای قلب و ایمانی که‌دستخوش تجاوزهای فقیهان، حکیمان، و حاکمان وقت نیست ــ در کلام او هیچ جا به‌چشم نمی‌خورد و جوینده‌ای که می‌خواهد سیروسلوك فکری حافظ را از روی غزلهای وی دنبال کند در آخرین اشعار وی که جای پای تاریخ و گذشت روزگار عمر شاعر در آنها پیداست هیچ برگه‌ای که او را در پایان‌عمر نسبت به عوالم مربوط به‌عرفان و ایمان قلبی بی‌اعتقاد نشان دهد نمی یابد.

وقتی در پنج شش سال پایان عمر خویش زین‌العابدین جوان پسرشاه‌شجاع را برای نیل به «توفیق» به «نذرخیر» اندرزمی‌دهد و سپس چون‌از وی قطع امید می‌کند درگاه رقیبش شاه یحیی را همچون یك «درگه اسلام پناه» می‌ستاید؛ وقتی درغلبهٔ شاه منصور وی را همچون یك «مهدی دین پناه» ستایش می‌کند و خود را در همین ایام مثل یك عارف زاهد مسلك «بحرتوحید وغرقهٔ گنه» می‌خواند، و مخصوصاً وقتی دریورش هولناك تیمورلنگ که دو سه سال پایان عمرشاعررا در امواج‌یك رؤیای خون‌آلود غوطه می‌دهد بالحنی که‌نشان اخلاص و توکل عارفانه از آن پیداست به‌لطف «حق» که به‌گمان‌وی‌نخواهد‌گذاشت با سقوط شیراز «چنین عزیز نگینی به دست اهرمنی» بیفتد پناه می‌جوید[38]، دیگر نمی‌توان تصور کرد که شاعردرپایان عمرخویش با ایمان قلبی و با عرفان خالی‌ازدعوی که محصول همین ایمان قلبی اوست قطع ارتباط کرده‌باشد ویا این‌گونه سخنان را برخلاف اعتقاد خویش وتنها به‌خاطردلنوازی و خوشامدگویی گفته باشد.

نه فقط پیوند روحانی وقلبی عامهٔ فارسی‌زبانان قرنهای دراز که کلام‌این حافظ قرآن را همچون زبان غیب «گویای اسرار» تلقی کرده‌اند حکایت از اطمینان به‌پاکی و پارسایی وی درپایان عمر دارد بلکه حرمت و علاقه‌ای که

مشایخ محتاط تقدس‌مآب عصر بلافاصله بعداز وی ــ حتی جامی و خواجگان ماوراءالنهر ــ در حق وی اظهار کرده‌اند[۳۹] نشان می‌دهد کــه در زمان شاعر و چندین نسل بعدازاو تصویری که از حافظ در اذهان ترسیم مــی‌شد تصویر یك عارف راستین بود، دور از روی‌وریای صوفیان وبر کنار از حرص‌وآز فقیهان اما سرشار از ایمان به‌حق، ایمان به‌قلب و ایمان به‌غیب که نشان عرفان‌واقعی است.

اگر برای یك ستایشگر امروزینهٔ حافظ دشوار است که شاعــر محبوب خویش را به‌آنچه خود وی بدان اعتقاد ندارد پای‌بندببیند باید به یادبیاورد که بین اووشاعر رؤیاهایش غیرازتفاوت دربینش شخصی ــ که لابد فاصلهٔ کوچکی نیست ــ قرنها فاصلهٔ زمانی وفرهنگی‌هم‌هست‌و در دوران حافظ که شعراو معرف پیشرفته‌ترین اندیشهٔ عصراوست هنوز نه ولتر درآنچه تعلق به مذاهب دارد به روشنگری پرداخته بود نه مارکس در آنچه تعلق به معیشت و طبقات انسانها دارد نظریهٔ خویش را عرضه‌کرده بود؛ نه داروین انسان را از قلمرو«جامعیت» و «امانت» به اعماق غار وجنگل بوزینگان کشانیده بود نه‌فروید ژرفناهای روح انسان را باورطه‌های کامجویی‌های جنسی پیوسته بود. کسی کــه امروز می‌خواهد نقشی‌درست ازسیمای حافظ ترسیم کند اگر نتواند گردوغبار روزگاران را ازشیشه عینك خویش بزداید بساکه ازسیمای پاك‌یك انسان‌واقعی نقشی‌خواهد پرداخت مثل تصویر خویش ــ یك نوع تصویر دوریان‌گری. به علاوه، آخر که می‌تواندامروز ازفکرعلمی ونظم‌فکری دم‌بزندو ازیك‌شاعر روشنفکرمسلمان در عهدقاضی عضد ومیرسید شریف جرجانی انتظار داشته‌باشد مثل یك‌آزاد اندیش اروپایی وضدمسیح‌دوران نیچه، راسل، و سارتر برهرچه رنگ ایمان و عرفان دارد به‌چشم نفی بنگرد؟

## یادداشتها

### ۱ - شهر رندان

۱- خاتم فیروزهٔ بواسحقی، دریك غزل مشهور حافظ کنایه از دوران فرمانروایی شاه ابواسحق اینجوست:

راستی خاتم فیروزهٔ بواسحقی
خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود

فیروزهٔ بواسحقی حتی در زمان ابوریحان بیرونی، وقرنها قبل از حافظ، نوع ممتازی ازفیروزه‌بوده است. رك: الجماهر، چاپ‌حیدرآباد/ ۱۷۰

۲ - در توصیف‌این قصر معروف شاه شیخ، در دیوان عبیدزاکانی‌اشعار متعدد هست. از جمله، در متن‌کتاب به ابیات زیر اشارت رفته است:

صحن تو جانفزا چو صحن بهشت
شکل تو دلربا چو طلعت یار

ایضاً :

ای‌کاخ روح‌پرور و ای قصر دلگشای
چون روضه دلفریبی و چون‌خلد دلربای

نگاه‌کنید به‌کلیات‌عبید، چاپ‌اقبال، ۶۹ - ۶۷ و۸۲ - ۸۱، همچنین مقایسه شود با :

قصری که برد فرخی از فرّ او همای
سگ بچه کرد در وی و جغد آشیان گرفت

ایضاً کلیات/ ۱۳۹

۳- ابن بطوطه ، سفرنامه/ ۲۰۲

۴- دکترغنی، تاریخ عصر حافظ / ۴۱ - ۴۰ حاشیه. وجود خلط و اشتباه در نام اشخاص روایات ممکن است مربوط باشد به ازبین رفتن اصل

یادداشتهای ابن بطوطه. اما لازمهٔ این اشتباهات مشکوك بودن تمام روایت و و اصل آن نیست.

۵- شیرازنامه / ۸۶

۶- و دُوْرُ الفسقِ والفسادِ بها شهیرةٌ ، یاقوت ، معجم‌البلدان، ۳/ ۳۴۹

۷ـ یکی ازرنود، ظهیرالدین امیر را که یك وزیر فارس بود کشت حبیب‌السیر ۳/ ۲۸۳، مقایسه شود با نظیر این اقدام نزد رنود آسیای‌صغیر، مثلا در مختصر تاریخ السلاجقهٔ ابن بی‌بی، طبع هوتسما / ۲۵۵ - ۲۵۳

۸- شهاب حسنی، رك: دکتر غنی، تاریخ عصر حافظ / ۱۲۲

۹- مواهب الهی / ۱۲۴

۱۰- گو نظر بازکن وخلقت نارنج ببین

ای که باور نکنی فی‌الشَّجَرِالأَخضَرِ نار

۱۱- شیرازنامه / ۶

۱۲- نزهة‌القلوب / ۱۳۸ مقایسه شود با دیوان / ۳۱، بیت آخر

۱۳- منتخب‌التواریخ معینی / ۱۸۵

۱۴- شدالازار / ۳

۱۵- همانجا / ۲۸۸

۱۶- همانجا / ۲۹۱

۱۷- همانجا / ۲۰۰

۱۸- همانجا / ۲۴

۱۹- همانجا / ۲۶۰

۲۰- همانجا / ۱۷۳

۲۱- همانجا / ۳۸۶

۲۲- همانجا / ۳۹۰ - ۳۸۹

۲۳- نزهة‌القلوب / ۱۳۷

۲۴- ابن بطوطه / ۱۹۴

۲۵- نزهة‌القلوب / ۱۳۷ ،مقایسه شودبا یاقوت، معجم‌البلدان ۳/ ۳۴۹

۲۶- ابن بطوطه / ۱۹۴

۲۷- نزهة‌القلوب / ۱۳۸

۲۸- ابن بطوطه / ۱۹۴

۲۹- همانجا/۱۹۴

۳۰- تاریخ یزدجعفری/۹۶، مقایسه شود با تاریخ جدید یزد/۱۵۳ - ۱۵۲

## ۲- فیروزه بواسحقی

۱- به یُمن معدلت پادشاه بنده‌نواز
بهشت روی زمین است خطهٔ شیراز
(عبید زاکانی)

۲- اشاره است به قول آن قایل که گفت: اَمسَیتُ کُردیّاً و اَصبَحتُ عربیّاً، دربارهٔ هویت این قایل و سخنانی که دراین باب هست رجوع شود به‌تعلیقات محمد قزوینی بر شدّالازار/۵۱۷-۵۱۰

۳- شدّالازار/۶۵

۴- همانجا/۱۰۹

۵- دربارهٔ سعدی روایت ذیل که در شدّالازار است شایان توجه است:
و قیلَ کانَ یَسقِی بِبیتِ‌المَقدّسِ و بِلادالشّام مُدّةً مدیدةً حتّی رأیَ‌الخضرَ ... فَأروَاهُ منْ زُلال الافضال وَالانعام و لَمّا رَجَعَ‌الیٰ شیراز اسْتَقامَتْ أحوالُهُ ...
شدّالازار/۴۶۱

۶- از جمله مؤلف شدالازار از قول عمادالدین امشاطی نقل می‌کند که گفت در اوایل جوانی خواندن ونوشتن نمی‌دانستم از شیخ ناصرالدین الکبُرا درخواستم تا بر من دری گشوده آید وی بفرمود تا در مسجد نشینم و بر گفتهٔ وی روم: ده روز روزه داشتم و او خود برای افطارم طعام‌می‌فرستاد. بعداز ده شب که بر گفتهٔ وی مراقبت می‌کردم یکشب نورها دیدم که مسجد را پرکرده بود و سروصدایی شنیدم. آنگاه برمنبر نوشته‌ای دیدم که آن‌راخواندم و سپس بر گرد خویش همهٔ کتیبه‌های مسجد را بدیدم و همه را بخواندم. صبحگاهان شیخ نزد من باز آمد و گفت خدای آرزویت بداد و من از آن پس خوانا ونویسا شدم... شدالازار/۱۲۳

۷- دربارهٔ درخت معرفت رجوع شود به مثنوی، طبع نیکلسون، دفتر

دوم بیت ۳۶۴۱ و بعد، مقایسه شود با مآخذ قصص و تمثیلات/ ۸۳

۸- Maurice Mignon, Etudes de la littérature Italienne, Paris 1922/9

۹- دیوان/ ۳۷٤ قطعه با ابهام معبودی که در آن هست موهم اظهار فقر و حسن و طلب هم هست و ذوق رندی شاعر عمد در جمع هر دو وجه را متحمل می کند.

۱۰- تذکرهٔ میخانه، به‌اهتمام احمد گلچین معانی/ ۸۵

۱۱- دیوان/ ۳۶۸

۱۲- داستان جلال عضد در تذکرهٔ دولتشاه آمده است. راجع به علی سهل رجوع شود به دکترغنی، تاریخ عصر حافظ/ ۱۰۴

۱۳- گردست دهد خاك کف پای نگارم

بر لوح بصر خط غباری بنگارم

دیوان/ ۲۲۲

۱۴- معهذا درباب آنچه به خط خادم الشعرا شمس‌الدین محمد الحافظ در دست است شك نیست که مربوط به خط حافظ شیرازی نیست. درین باب رجوع شود به سخن۲/ ۹۶ - ۹۵ مقایسه شودبا: یغما ۴/ ۴۲۷

۱۵- رسالهٔ دلگشا، کلیات عبید/ ۱۳۰

۱۶- همانجا/ ۱۴۹

۱۷- ابن بطوطه/ ۲۰۸

۱۸- طبقات‌القراء جزری۱/ ۱۳۸؛ شدالازار/ ۱۴۵

۱۹- دیوان/ ۶۶

۲۰- شدالازار/ ۳۰۴؛ مقایسه شود با/ ۲۴۳

۲۱- همانجا/ ۲۴۳

۲۲- دیوان/ ۲۱۸

۲۳- شیرازنامه/ ۱۴۷ - ۱۴۳

۲۴- شدالازار/ ۶۷

۲۵- همانجا/ ۶۵

۲۶- همانجا/ ۴۱۴

۲۷- درکلیات عبید زاکانی حکایات طنزآمیزی دربارهٔ بعضی ازآنها هست که این گونه اتهامات بخوبی ازآنها برمی‌آید.

۲۸- دیوان/۱۴۶
۲۹- من از ورع می و مطرب ندیدمی زین پیش
هـوای مغبچگانم در این و آن انـداخت
دیوان/۱۳

۳۰- بستان‌السیاحه/۳۲۶
۳۱- دگربقیهٔ ابدال شیخ امین‌الدین
کـه یمن همت او کارهای بسته گشاد
دیوان/۳۶۳

۳۲- شدالازار/۱۶۸!
۳۳- ابن‌بطوطه/۱۹۸
۳۴- دکتر غنی، تاریخ عصر حافظ /۱۰۹ - ۱۰۸
۳۵- دیوان/۳۷۰
۳۶- تعریفات عبید، کلیات/۱۵۷
۳۷- نزهةالقلوب/۱۳۹
۳۸- رشیدالدین، جامع‌التواریخ ۳/۲۴۵، ۲۷۳
۳۹- دیوان/۱۰
۴۰- دیوان/ ۲۲۳
۴۱- آه و فریادکه از چشم حسود مه چرخ
در لحد ماه کمان ابروی من منزل کرد
۴۲- لطیفهٔغیبیه/۱۱ - ۸ مؤلف این رساله غزلهای مردف به«الغیاث»
و«فرخ» را از جنس کلام حافظ دور می‌داند.
۴۳- دیوان/قلا - قلب، مقایسه شود با: دیوان/۱۴۱
۴۴- ابن بطوطه اورا مقایسه می‌کند با پادشاه هند واشارت دارد بـه
همین قصد همچشمی او با پادشاه هند/۲۰۳ - ۲۰۲
۴۵- با این مطلع :
سپیده دم که صبا بوی لطف جان گیرد
چمن ز لطف هـوا نکته برجنان گیرد
دیوان/ قکو - قلب

## ۳- میان مسجد و میخانه

۱- معهذا در آنچه می گوید:

من به سر منزل عنقا نه به‌خود بردم راه
قطع این مرحله با مرغ سلیمان کردم

ممکن است نظرش به جذبه و کشش الهی باشد که بی‌آن سلوك در راه عشق ممکن نیست و به همین سبب هست که کوشش را غالبا بی فایده اعلام می‌کند و اینکه می گوید:

به‌کوی عشق منه بی دلیل راه قدم
که‌من به خویش نمودم صداهتمام و نشد

نیز تأیید همین قول است که سالك تا به مدد جذبهٔ غیبی درحرکت نیاید هرقدر که به‌کوشش خود اهتمام کند به جایی نمی رسد. البته اشارت به خضر هم در بعضی ابیات هست مثل:

قطع این مرحله بی همرهی خضر مکن
ظلماتست بترس از خطر گمراهی

گذار بر ظلماتست خضر راهی کو
مباد کاتش محرومی آب ما ببرد

ولیکن طرز اشارهٔ وی به خضر با آنچه بعضی مشایخ صوفیه ازملاقات با خضر وصحبت با او وحتی از اخذ خرقهٔ خویش از خضر روایت کرده‌اند تفاوت دارد و این نکته نیز از اسبابی‌است که پژوهنده را در اویسی خواندن حافظ مردد می کند، خاصه که او برخلاف مشایخ منسوب به سلوك اویسی دعوی ارشاد و شیخی ندارد.

۲- دیوان/ ۳۶۳

۳- درباب کلام و ارتباط طرز تفکر متکلمین با فلسفهٔ یونانی توجه به آشنایی مسلمین - مخصوصاً معتزله - با مباحث حکمای یونان ضرورت دارد. تفصیل مسائل در کتب مربوط به تاریخ فلسفه و کلام مسلمین هست. از جمله رجوع شود به:

Gardet_Anawati, Introduction

۴- شوقی ضیف، البلاغه: تطور و تاریخ/ ۲۲۲ - ۲۲۱

۵ـ اینکه خودش یك‌جا در مطلع غزلی می گوید:

اگرچه عرض هنر پیش یار بی‌ادبیست
زبان خموش ولیکن دهان پر ازعربیست

نشان می‌دهد که درآنچه «عربیت» خوانده می‌شده است تبحر و حتی دعوی داشته است و این امری است که قراین و شواهد دیگرهم از دیوان در تأیید آن به دست می‌توان آورد.

۶ـ مثلا رجوع شود به شرح‌سودی، همچنین مقایسه شود با محمد قزوینی، مجلهٔ یادگار، سال اول، شمارهٔ ۹

۷ـ از جمله رجوع شود به‌کشّاف ۱/۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۱، ۲۷۶

۸ـ برای دلایل تردید درصحت انتساب اصل عربی این مصراع به یزیدبن معاویه، رجوع شود به ملاحظات محمد قزوینی در یادگار سال ۱، شمارهٔ۹؛ در دیوان شمس مغربی هم‌که یك معاصر جوانتر حافظ محسوب‌است غزلی هست‌که مطلعش بی‌شباهت به این مطلع حافظ نیست:

أرحنی ساعةً عنّی وعن‌قیدی و اطلاقی
أدِرلی راحَ توحیدٍ الا یاایُّها السّاقی

و این کلام مغربی‌که تا حدی نیز شرح عرفانی کلام حافظ ممکن‌است تلقی شود در عین حال نشان می‌دهد‌که در محیط عرفان و ادب آن عصر این الفاظ اخذ یا تکرار شده است وظاهراً سوءظنی را هم درباب اینکه کلام اصلش مأخوذ ازگفتهٔ یك خلیفهٔ منفور اموی باشد برنینگیخته است.

۹ـ کلیات عبید، رسالهٔ صد پند، شمارهٔ ۹۸

۱۰ـ دربارهٔ داستان املاك ناز خاتون رجوع شود به روضة‌الصفا ۵/۵۰۵؛ حبیب‌السیر ۳/۸ ـ ۳۰۷؛ ومقالهٔ نگارنده: ملاحظات انتقادی در۔ باب تاریخ ایران‌کمبریج مجلد پنجم در مجموعهٔ مقالات موسوم به: نه شرقی نه غربی ـ انسانی ۴۲۸ ـ ۴۲۷

۱۱ـ آیینهٔ سکندر جام میست بنگر
تا بر تو عرضه دارد احوال ملك دارا
دیوان/۵

ملك دارا کنایه است از فارس، اگر چه در اینجا از نوعی معنی اعم خالی نیست.

۱۲ـ بَنِی‌الدَّهرِ مَهلاً اِنْ ذَمَمْتُ فِعالَکُم
فَاِنّی بِنَفسی لامَحالةَ اَبدَءُ

۱۳- کلیات عبید، حکایات فارسی/۳۲۳

۱۴- واعظ شحنه‌شناس این عظمت گومفروش
زانکه منزلگه سلطان دل مسکین منست
دیوان/۳۷

۱۵- دوش بریادحریفان به خرابات شدم
خم می دیدم خون در دل و پا در گل بود

## ۴- رند ومحتسب

۱- محمودکتبی، تاریخ آل مظفر/ ۴۳

۲- رك: مقالهٔ نگارنده تحت عنوان خرابات در مجلهٔ یغما ۱۸/۵؛ در مجموعهٔ نه شرقی نه غربی/۵ - ۱۹۱

۳- نزهةالقلوب/۱۳۸

۴- کلیات عبید، پندنامه شمارهٔ ۴۳، مقایسه شود با قصاید/ ۳۶

۵- ایضاً، رسالهٔ تعریفات، فصل هشتم

۶- حافظ: چولاله در قدحم ریز ساقیا می و مشك
که نقش خال نگارم نمی‌رود ز ضمیر
دیوان/۱۷۴

۷- ظفرنامهٔ شامی ۲/۳ - ۱۹۲

۸- تاریخ آل‌مظفر/۸

۹- این قصه درمجالس‌النفائس میرعلیشیر نوایی آمده است و مثل بسیاری ازقصه‌های دیگر آن کتاب ساختگی به‌نظر می‌رسد. برای تفصیل آن رجوع شود به دکترمحمد معین، حافظ شیرین سخن/۹۶

۱۰- شدّالازار/۱۴۷

۱۱- همانجا/۸۷ و قطعهٔ وی بدین گونه است:

عَلَیْکُمْ بِالمَحابِرِ فَالْزَمُوها وَ اِیّاکُمْ وَ أَصْحابَ الدَّواةِ

فَما لِوِلایَةِ العُلَماءِ عَزْلٌ وَ عَزْلٌ وِلایَةِ العُمّالِ آتٍ

۱۲- شد آنکه اهل نظر بر کناره می‌رفتند
هزارگونه سخن بر زبان و لب خاموش
دیوان/۱۹۱

۱۳- کلیات عبید، صدپند، شمارهٔ ۱۹
۱۴- همانجا، شمارهٔ ۲۰
۱۵- تعبیرات اخیر مخصوصاً از تعریفات عبید زاکانی اقتباس شده-است که ملاحظات رندانه‌ای است درباب مسائل واحوال جاری آن روزگار. از جمله رجوع شود به‌رسالهٔ تعریفات، مواضع مختلف، وهمچنین رسالهٔ صد پند ۱۹، ۲۰، ۴۳، ۹۸
۱۶- محمود کتبی، تاریخ آل مظفر/ ۱۵
۱۷- مطلع‌السعدین، به‌نقل ازدکترغنی، تاریخ عصرحافظ/ ۱۸۱
۱۸- علاء قزوینی، مناهج‌الطالبین، نسخهٔ عکسی کتابخانهٔ ملی/ ۳۵۰ب
۱۹- جامع حسنی، به‌نقل ازتاریخ محمود کتبی/ ۵۴ح
۲۰- تاریخ کتبی/ ۴۵
۲۱- مجمل فصیحی ۳/ ۸۱
۲۲- مناهج الطالبین، نسخهٔ عکسی/ ۳۵۰
۲۳- مطلع‌السعدین، ومقایسه شود با تاریخ عصرحافظ/ ۱۸۱
۲۴- تاریخ کتبی/ ۴۹
۲۵- معینی، منتخب‌التواریخ/ ۱۸۵
۲۶- حافظ ابرو، مقایسه شود با تاریخ عصر حافظ/ ۱۸۶
۲۷- ابوبکرالقطبی‌الاهری، تاریخ شیخ‌اویس/ ۱۸۳
۲۸- حافظ: آنکه روشن بُد جهان بینش بدو
میل در چشم جهان بینش کشید
دیوان/ ۳۶۷

۲۹- ای دل بشارتی دهمت محتسب نماند
وز وی جهان پرست و بت میگسار هم
دیوان/ ۲۴۹

۳۰- حافظ اسیر زلف توشد ازخدا بترس
وز انتصاف آصف جم اقتدار هم
دیوان/ ۲۴۹

## ۵- سرود زهره

۱- خَیرُ الشِّعرِ الحَوْلِیُّ المُنَقَّح ، الصناعتین / ۶-۱۰۴ مقایسه شود با

نقد ادبی/ ۱۳۱ - ۱۲۹

۲- أمسیت کُردیاً و أصبحت عربیاً ، درباب منشأ این کلام و قایل آن رجوع شود به ملاحظات محمد قزوینی در تعلیقات شدّالازار/ ۵۱۷ - ۵۱۰

۳- فی‌المثل رك: شبلی نعمانی، جلد دوم درباب حافظ ، همچنین رجوع شود به تاریخ ادبی ادوارد براون تحت عنوان از سعدی تا جامی‌ترجمهٔ علی اصغر حکمت‌که نیز خود مأخوذ است از شبلی نعمانی، همچنین رجوع شود به حافظ شیرین سخن/ ۲۰۲ - ۲۰۰

۴- ز رقیب دیوسیرت به خدای خود پناهم

مگر آن شهاب ثاقب مددی دهد خدا را

دیوان حافظ/ ۶، ومقایسه شود با قرآن۳۷/ ۱۰

برای تلقی جاحظ از سابقهٔ این معنی که به اعتقاد وی اسلامی محض است و در شعر و فکر عهد جاهلی سابقه ندارد، رجوع شود به‌نقد ادبی/ ۳۲۵

۵- آصف که عبارت از آصف برخیا وزیر افسانه‌ای سلیمان است، در زبان حافظ وزبان ادبای درباری ازباب تعارف و تملق مثل یك عنوان برای وزیر وقت به‌کار می‌رود. در شعر ذیل حافظ هم :

شکوه آصفی و تخت باد و منطق طیر

به‌باد رفت و ازو خواجه هیچ طرف‌نبست

دیوان/ ۱۹

نظر به‌حکایات وقصص قرآنی است درباب سلیمان از جمله: ۲۱/ ۸۱، ۳۴/ ۱۲، ۲۷/ ۱۶ و ۱۷

۶- دربیت ذیل ازحافظ:

ماه و خورشید به منزل چو به‌امرتو رسند

یار مهروی مرا نیز به‌من بازرسان

به آیاتی چون: وَالشَّمسُ وَالقَمرُ بِحُسبان، وَالقمرَ قدَّرناهُ منازِلَ، در قرآن ۳۶/ ۳۸ و ۳۹ نظر هست.

۷- عسی ان تکرهوا شیئاً و هو خیرلکم، قرآن ۲/ ۲۱۶، و مقایسه شود با دیوان/ ۱۰۹

۸ـ وَ مٰارَمَیْتَ اِذْرَمَیْتَ وَلٰکِنَّ اللهَ رَمیٰ ، قرآن ۱۷/۸ و مقایسه شود با دیوان/۱۲۶

۹ـ و لٰاتَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ اُخْریٰ ، قرآن ۱۶۴/۶

۱۰ـ درباب حدیث افتراق امت که مبنای تعداد هفتاد و دو ملت یا هفتاد و سه ملت در نزد مسلمین است رجوع شود به الفَرْقُ بَیْنَ الفِرَق بغدادی/ ۲۱-۹

۱۱ـ حدیث : اِتَّقُوا الخمرفانّها اُمُّ الخبائث ، ابن‌اثیر، النهایة فی‌غریب الحدیث والاثر۱/۴۲

۱۲ـ حدیث قدسی : کُنْتُ کَنْزاً مَخفیّاً فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ‌الخَلْقَ لِکی اُعرَف، مقایسه شود با دیوان /۱۴۰

سایهٔ معشوق اگر افتاد برعاشق‌چه باك
ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود

درباب مأخذ این حدیث قدسی و آراء اهل حدیث در باب آن رجوع شود به فروزانفر، احادیث مثنوی/۲۹

۱۳ـ حدیث قدسی : لایَسَعُنی اَرْضی ولاسَمائی ولٰکِنْ یَسَعُنی قَلْبُ عَبْدِیَ المُؤْمِنِ برای مآخذ حدیث رجوع شود به ارزش میراث صوفیه / چاپ سوم ۱۳۵۳، ص ۲۵۹

۱۴ـ ولو اَبْصَرَالنَّظّامُ جَوْهَرَ ثَغْرِها لَما شَكَّ فیهِ اَنَّهُ‌الجَوْهَرُالفَرْدُ

ابن خلکان۵/۱۱۲

حافظ می گوید:

بعدازینم نبود شایبه در جوهر فرد
که دهان تودرین نکته‌خوش استدلالیست

دیوان/۴۸

۱۵ـ جمال دختر رز نور چشم ماست مگر
که در نقاب زجاجی و پردهٔ عنبیست
دیوان/ ۴۵

۱۶ـ درین بیت حافظ:
به آهوان نظر شیر آفتاب بگیر
به ابروان دوتا قوس مشتری بشکن
دیوان/ ۲۷۶

توجه به این نکته که «قوس» یکی از دوخانهٔ مشتری است و البته‌خانهٔ دیگر آن عبارت‌است از حوت حاکی است از اینکه شاعر با نجوم آشنایی‌کافی دارد وذکر شیر نیز در مصرع اول به‌مناسبت آن است که شیر(= برج اسد) نیز خانهٔ آفتاب است. التفهیم/ ۳۹۶، حواشی قزوینی بردیوان حافظ/ ۲۷۶

۱۷ـ ساقیا در گردش ساغر تعلل تا به‌چند
دور چون با عاشقان افتد تسلسل بایدش
دیوان/ ۱۸۷

۱۸ـ رك: بعضی تضمینهای حافظ، به‌قلم محمد قزوینی، مجلهٔ یادگار سال اول.

۱۹ـ حافظ:
پیمان شکن هر آینه گردد شکسته حال     اِنَّ العُهودَ عِنْدَ مَلیكِ النُّهیٰ ذِمَم

شعر متنبی که مصرع دوم را حافظ از آن اقتباس کرده است در حاشیهٔ دیوان حافظ چاپ قزوینی نقل شده است/ ۲۱۲

۲۰ـ دیوان/ ۲۲۳

۲۱ـ مثلا این بیت حافظ:
ما لِسَلْمیٰ و مَنْ بِذی سَلَمِ     أَیْنَ جیرانُنا و کَیْفَ الحال
دیوان/ ۲۰۵

اخذ و اقتباسی است ازمطلع قصیدهٔ معروف بوصیری، معروف به قصیدهٔ بُرده:
أَمِنْ تَذَکُّرِ جیرانٍ بِذی سَلَمِ     مَزَجْتَ دَمْعاً جَریٰ مِنْ مُقْلَةٍ بِدَمِ

۲۲- ابوفراس همدانی.

و ما انْ شِبْتُ مِنْ کِبَرٍ و لٰکِنْ رَأَیْتُ مِنَ الأَحِبَّةِ مـا أشابـا

شرح دیوان ابی فراس/ ۵۰

مقایسه شود با حافظ:

من پیر سال وماه نیم یار بیوفاست

بر من چو عمر می گذرد پیر ازآن‌شدم

دیوان/ ۲۱۹

۲۳- وَجْهُكَ الْمأْمولُ حُجَّتُنا یَوْمَ یَأْتی النّاسُ بِالْحُجَجِ

الرسالة‌القشیریه/ ۱۳۷، تذکرة‌الاولیاء ۱۸۱/۲

حافظ :

به رغم مدعیانی که منع عشق کنند

جمال چهرهٔ تـو حجت موجه مـاست

دیوان/ ۱۸

۲۴- سَیَبْقیٰ لَها فی مُضْمَرِ القَلْبِ والْحَشا سَریرةُ وُدٍّ یومَ تُبلَی السَّرائرُ

کشاف زمخشری ۵۸۷/۴

مقایسه شود با حافظ :

من چو از خاك لحد رقص کنان برخیزم

داغ سـودای تـوام سرّسویـدا باشد

دیوان/ ۱۵۷

۲۵- أریٰ العنقاء تکبر ان تصادا فعانِد من تطیق له عِنادا

ابوالعلاءالمعری

برای سابقهٔ مضمون درنزدشاعران قبل ازحافظ رجوع شودبه: باکاروان حله/ ۳۴۱

۲۶- فَمَنْ شاء فلینظر اِلَیَّ فمنظری نَذیرٌ اِلی منْ ظنّ انّ الهوی سهل

دیوان متنبی، بیروت۱۹۲۶/ ۳۷

۲۷ـ در اسرارنامهٔ عطارچنین آمده است:

ترا این عشق آسان می‌نماید
که بر قدر تو چندان می‌نماید

اسرارنامه، طبع دکتر گوهرین/ ۳۷

مقایسه شود با این بیت دیگر وی درمنطق‌الطیر:

توچنان دانی که این آسان بود
ملك کمترچیز ترك جان بود

منطق‌الطیر/ ۳

۲۸ـ به لابه گفتمش ای ماهرخ چه باشداگر
به یك شکر ز تو دلخسته‌ای بیاساید
به خنده گفت که حافظ خدای را مپسند
که بوسهٔ تو رخ ماه را بیالاید

دیوان/ ۱۵۶

مقایسه شود با خاقانی :

به دیداری قناعت کردم از دور
که تو ماهی و مه در برنیاید

۲۹ـ ابیات عربی که درمتن بدان اشارت رفته است بدین گونه است:

سَالْتُه قُبلةً منه علی عَجَلٍ فاحمرَّ مِنْ خَجَلٍ و اصفرَّ مِنْ وَجَلٍ
و اعتلَّ من بین اسعافٍ یُرفِّقُه و بینَ مَنْعٍ تمادی فیه بالعِلَلِ
و قالَ وجهی بدرٌ لاخفاءَ بِهِ و مُبصِرُ البدرِ لا یدعوهُ للقُبَلِ

زهرالاداب حُصری، درحاشیهٔ عقدالفرید ۳/ ۵۲

۳۰ـ حاشا که من به موسم گل ترك می کنم
من لاف عقل می‌زنم این کار کی کنم ...

دیوان/ ۲۴۱

چون صبا مجموعهٔ گل را به‌آب لطف شست
کج‌دلم خوان گرنظر بر صفحهٔ دفترکنم

دیوان/ ۲۳۸

به دورلاله دماغ مرا علاج کنید
گرازمیانهٔ بزم طرب کناره کنم
دیوان/ ۲۴۰

به‌عزم توبه‌سحر گفتم‌استخاره کنم
بهارتو به‌شکن‌می‌رسدچه‌چاره کنم
دیوان/ ۲۴۰

۳۱- أَأَترُكُ الشُّرْبَ وَالْأَنوارُ قائِمَةٌ
وَالطَّلُّ مِنها عَلَى الْأَشْجارِ مَنْثُورٌ

وَالغُصْنُ يَهتَزُّ كَالنَّشْوانِ مِنْ طَرَبٍ
وَالوَرْدُ فِي العُودِ مَطْوِيٌّ وَ مَنشُورٌ

لا وَالَّتِي تَرَكَتْنِي يَومَ فُرقَتِها
كَأَنَّمَا الرَّمْلُ فِي عَيْنَيَّ مَنْثُورٌ

رك: المغرب لابن سعید/ ۴۹

۳۲- چندانکه بر کنار چوپرگار می‌شدم
دوران چو نقطه ره به میانم نمی‌دهد
دیوان/ ۱۵۵

آسوده بر کنارچوپرگار می‌شدم
دوران چونقطه عاقبتم درمیان گرفت
دیوان/ ۶۰

۳۳- مواهب الهی ۹۷/۱ و۱۲۶

۳۴- تو خود چه لعبتی ای‌شهسوارشیرین‌کار
که توسنی چو فلك رام تازیانهٔ تست
دیوان/ ۲۵

۳۵- مواهب الهی ۱۲۸/۱

۳۶ـ خیز تا خاطر بدان ترك سمرقندی دهیم
کز نسیمش بوی جوی مولیان آید همی
دیوان/ ۳۳۲

۳۷ـ حافظ: گویند سنگ لعل شود در مقام صبر
آری شود ولیك بهخون جگر شود
دیوان/ ۱۵۳

دقیقی: گویند صبر کن که ترا صبر بردهد
آری دهد ولیك به عمری دگر دهد

۳۸ـ ما قصهٔ سکندرو دارا نخواندهایم
از ما بجز حکایت مهرو وفا مپرس

از غزلی به مطلع:
جانا ترا که گفت که احوال ما مپرس
بیگانه گرد و از غم هیچ آشنامپرس
که با وجود شهرت بسیار، در دیوان حافظ چاپ قزوینی نیست.

۳۹ـ آیینهٔ سکندر جام میاست بنگر
تا بر تو عرضهدارد احوال ملك دارا
دیوان/ ۵

۴۰ـ سرت سبز و دلت خوش باد جاوید
که خوش نقشی نمودی از خط یار
دیوان/ ۱۶۵، مقایسه شود با داحةالصدور/ ۲۸

۴۱ـ جهانگشای جوینی، طبع محمد قزوینی۲/ ۸۱ مقایسه شود با بیت حافظ:
به هوش باش که هنگام باد استغنا
هزارخرمن طاعت بهنیمجو ننهند
دیوان/ ۱۳۷

۴۲ـ نفایس الفنون، طبع طهران ۱۳۵۹/ ۷۲، مقایسه شود با محمد قزوینی، مجلهٔ یادگار، سال اول، شمارهٔ ۸

۴۳ـ انَّ النِّساءَ و عهدَ هنَّ هباءٌ ریحُ الصَّبا و عهودُ هُنَّ سواءٌ
جهانگشای۲/ ۱۵۶

که مصرع دومش یادآور مصرع اخیر این بیت حافظ است:

دست در حلقهٔ آن زلف دوتا نتوان کرد

تکیه بر عهد تو و باد صبا نتوان کرد

۴۴- این بیت ازیك غزل مشهور منسوب به‌حافظ، که در چاپ‌قزوینی نیست:

اسب تازی شده مجروح به‌زیر پالان

طوق زرین‌همه‌در گردن خر می‌بینم

احوال زمانهٔ اورا ـ مثل زمانهٔ ما ـ تصویر می کند،ویادآور این‌ابیات عربی هم هست:

أصبح وجهُ الزمّان منقلباً و صار وجهاً قفاهُ یا عجبا

و أسرجَ العیر بعد ذلّته سَرْج نمور مُکللاً ذهبا

جهانگشای۲/ ۲۷۰

۴۵- ای کبك خوشخرام کجا می‌روی بایست

غره مشو که گربهٔ زاهد نماز کرد

دیوان/ ۹۱

۴۶- دیوان/ ۳۳۸

۴۷- دیوان/ ۲۴۰

۴۸- مبالغات ظهیر بسیار است. دربوستان سعدی هم تعریضی در باب اغراق‌گوییهای او درمدح قزل ارسلان هست. مبالغات ناپسند انوری را نیز مؤلف المعجم مکررخاطر نشان می کند.

۴۹- حافظ: خاك کویت زحمت‌ما برنتابد بیش‌ازین... دیوان/ ۲۴۲

خاقانی:

کوی عشق آمد شد ما برنتابد بیش ازین

دامن‌تر بردن‌آنجا برنتابد بیش‌ازین

دیوان، طبع‌عبدالرسولی ۱۳۱۶ ص ۳۴۸

حافظ:

درپس آینه طوطی صفتم داشته‌اند

آنچه استاد ازل گفت بگو می گویم

دیوان/ ۲۶۲

خاقانی:

هرچه عقلم در پس آیینه تلقین می‌کند

من همان معنی به‌صورت برزبان می‌آورم

دیوان/ ۲۵۲

۵۰–دیوان حافظ/ ۲۹۵، مقایسه شود با دیوان سنایی/ ۵۳۴

۵۱– این مصرع حافظ که تمام بیت آن در دیوان/ ۹ آمده است یادآور بیت ذیل است از سنائی :

آن را که زندگیش به عشقست مرگ نیست

هرگز گمان مبر که مر او را فنا بود

سنایی/ ۴۲۴

۵۲– دیوان/ ۵۴، نیز مقایسه شود با ابیات ذیل:

من به سرمنزل عنقا نه به‌خود بردم راه

قطع این مرحله با مرغ سلیمان کردم

دیوان/ ۲۱۷

باز ارچه گاهگاهی بر سر نهد کلاهی

مرغان قاف دانند آیین پادشاهی

دیوان/ ۳۴۸

۵۳– غزلیات عراقیست سرود حافظ

که شنید این ره دلسوز که فریاد نکرد

دیوان/ ۹۸

مقایسه شود با موارد ذیل که حاکی است ازشباهت بین افکار و اقوال حافظ و عراقی.

عراقی :

از پرده برون آمد یارم قدحی در دست

هم پردهٔ ما بدرید هم توبهٔ ما بشکست

حافظ :

در دیر مغان آمد یارم قدحی در دست

مست ازمی ومیخواران از نرگس مستش مست

دیوان/ ۲۰

عراقی :

به یک گره که دوچشمت بر ابروان انداخت
هزار فتنه و آشوب در جهان انداخت

حافظ:

خمی که ابروی شوخ تو در کمان انداخت
به قصد جان من زار ناتوان انداخت

دیوان/ ۱۳

عراقی:

آن رفت که می‌رفتم در صومعه هر باری
جز بر در میخانه این بار نخواهم شد

حافظ:

آن شد ای خواجه که درصومعه بازم بینی
کار ما با لب ساقی و لب جام افتاد

دیوان/ ۷۶

عراقی:

مرا این دوستی با تو قضای آسمانی بود
قضای آسمانی را دگر کردن توان؟ نتوان

حافظ:

مرا مهر سیه چشمان ز سر بیرون نخواهد شد
قضای آسمانست این و دیگر گون نخواهد شد

دیوان/ ۱۱۲

عراقی:

بود آیا که خرامان ز درم باز آیی
گره از کار فرو بستهٔ ما بگشایی

حافظ:

بود آیا که در میکده‌ها بگشایند
گره از کار فرو بستهٔ ما بگشایند

دیوان/ ۱۳۱

۵۴- حافظ: زبانت درکش ای حافظ زمانی
حدیث «بی زبانان» بشنو از نی

دیوان/ ۳۰۰

مقایسه شود با نی‌نامهٔ مولوی در آغاز دفتر اول مثنوی، و مخصوصاً با

بیت ذیل :

هـر که او از همزبانی شد جـدا
«بی‌زبان» شد گرچه دارد صدنوا

دفتر اول/۴

۵۵- حافظ: سواد نامهٔ موی سیاه چون شد طی
بیاض کم نشود گر صد «انتخاب» رود

دیوان/۱۵۰

مقایسه شود با حکایت مثنوی:

آن یکی مردِ دو مو آمد شتاب
پیش یـك آیینه‌دار مستطـاب

که ز ریش من سپیدی کـن جـدا
که عروس نـو گزیدم ای فتی

ریش او ببرید و کُل پیشش نهاد
که«تو بگزین»چون‌مرا کاری فتاد

راجع به منشأ داستان رجوع شود به مآخذ قصص/۹۹

این نکته البته مانع ازتوجه به‌صنعت مراعات‌النظیر که در استعمال‌الفاظ سواد، بیاض، وانتخاب هست نخواهد بود.

۵۶- ازآن جمله است موارد ذیل که فقط چند نمونه است:

حافظ :

مرا عهدیست با جانان که تا جان‌دربدن دارم
هـواداران کویش را چو جان خویشتن دارم

۲۲۳/

مولوی :

مرا عهدیست با شادی کـه شادی آن من باشد
مرا قولیست با جانان که جانان جان من‌باشد

حافظ :

خیال زلف تو پختن نه کار خامانست
که‌زیر سلسله رفتن‌طریق عیاریست /۴۶

مولوی:

عشقْ کارِ نازکانِ نرم نیست
عشق کار پهلوانست ای پسر

حافظ :
سبزهٔ خط تو دیدیم و ز بستان بهشت
به طلبکاری این مهر گیاه آمده‌ایم
۲۵۲/

مولوی :
تشنگان ره شوقیم به امید نجات
پیش‌سرچشمهٔ حیوان به‌نیاز آمده‌ایم

حافظ :
خیز تا خرقهٔ صوفی به خرابات بریم
شطح و طامات به بازار خرافات بریم
سوی رندان قلندر به ره‌آورد سفر
دلق بسطامی و سجادهٔ طامات بریم
۲۵۷/

مولوی :
کیست که بنمایدم راه خرابات را
تا بدهم مزد او حاصل طامات را
کاش دهندی بهشت عاریتم زاهدان
تا به‌گرو کردمی وجه خرابات را

۵۷- مناقب‌العارفین، طبع تحسین یازیجی ۱/۷ - ۲۶۶

۵۸- دیوان/۲۲۵، مقایسه شود با مجلهٔ یادگار، سال اول، مقالهٔ محمد قزوینی؛ همچنین رجوع شود به‌دیوان، صفحهٔ قکب، بیت ۶ومقایسه‌شود با دیوان‌کمال اسمعیل، طبع دکتر بحرالعلومی/۲۴۵

۵۹- کمال اسمعیل:
بر این صحیفهٔ مینا به‌خامهٔ خورشید
نگاشته سخنی خوش به آب زر دیدم

حافظ :
بدین رواق زبرجد نوشته‌اند به‌زر
که‌جز نکویی‌اهل کرم‌نخواهدماند ۱۲۲/

## ۶ـ سخن اهل دل

۱ـ علاج ضعف دل ما به‌لب حوالت کن
که این مفرح یاقوت در خزانهٔ تست
دیوان/ ۲۵

قند آمیخته با گل نه علاج دل ماست
بوسه‌ای چند بر آمیز به دشنامی چند
دیوان/ ۱۲۳

شربت قند و گلاب از لب یارم فرمود
نرگس او که طبیب دل بیمارمنست
دیوان/ ۳۷

۲ـ نرگس‌طلبد شیوهٔ چشم تو زهی چشم
مسکین‌خبرش ازسرو در دیده‌حیا نیست
دیوان/ ۴۸

شوخی نرگس نگر که پیش تو بشکفت
چشم دریده ادب نگاره ندارد
دیوان/ ۸۷

نرگس ار لاف زد ازشیوهٔچشم‌تو مرنج
نروند اهل نظر از پی نابینایی
دیوان/ ۳۴۹

۳ـ خدا زان خرقه بیزارست صدبار
که صد بت باشدش در آستینی
دیوان/ ۳۴۲

بیفشان زلف وصوفی را به پا بازی و رقص آور
که از هررقعهٔ دلقش هزاران بت بیفشانی
دیوان/ ۳۳۶

ز جیب خرقهٔ حافظ چه طرف بتوان بست
که ما صمد طلبیدیم و او صنم دارد
دیوان/ ۸۱

۴- ترسم که صرفه‌ای نبرد روز بازخواست
نان حلال شیخ ز آب حرام ما
دیوان/۹

ترسم که روز حشر عنان‌برعنان رود
تسبیح شیخ و خرقهٔ رند شرابخوار
دیوان/۱۶۷

۵- چنگ خمیده قامت می خواندت به عشرت
بشنو که پند پیران هیچت زیان ندارد
دیوان/۸۶

می ده که سر بـه گوش من آورد چنگ و گفت
خوش بگذران و بشنو ازین پیر منحنی
دیوان/۳۴۰

مقایسه شود با همین مضمون در کلام کمال خجندی:
چنگت خبر از راه طرب داد، ز پیران
بشنو سخن راست مبین پشت بخم را
دیوان کمال‌خجندی/۱۶

۶- وقت را غنیمت دان آنقدر که بتوانی
حاصل از حیات ای جان این دمست تا دانی
دیوان/۳۳۴

چو گل و مل دمی از پرده برون آی و درآ
که دگر باره ملاقات نه پیدا باشد
دیوان/۱۰۷

فرصت شمار صحبت کز این دوراهه منزل
چون بگذریم دیگر نتوان به هم رسیدن
دیوان/۲۷۰

ساقیا عشرت امروز به فردا مفکن
یا ز دیوان قضا خط امانی به من آر
دیوان/۱۶۸

ای دل ار عشرت امروز به فردا فکنی
مایهٔ نقد بقا را که ضمان خواهد شد؟
دیوان/۱۱۱

۷- دیوان/۳۱۹، ۳۲۱

۸- دیوان/۲۵ و۳۱۵

۹- نسخهٔ قزوینی قصه دارد. وصله که درنسخهٔ قدیم دیگر هست اینجا مورد بحث نیست.

۱۰- ز تاب آتش دوری شدم غرق عرق چون گل
بیار ای باد شبگیری نسیمی زان عرقچینم
دیوان/۲۴۳

۱۱- چشم مخمور تو دارد زدلم قصد جگر
ترک مستست مگر قصد کبابی دارد
دیوان/۸۵

استعارهٔ کباب برای دل عاشق و تکرار مناسبات ولوازم آن به مناسبت ذکر دل، درکلام معاصران حافظ نیز هست وحاکی است از رواج رسم وقبول مضمون درآن روزگاران. ازجمله کمال خجندی می گوید:

دل سوخت در سماع و نمی‌ایستد ز چرخ
رقصیست گرم بر سر آتش کباب را
گر خون رود از دل که کبابست عجب نیست
این دیدهٔ خونابه چکان را چه فتادست؟
دل ندارد بی لب لعلت نمک
بی نمک ذوقی نمی‌یابد کباب

۱۲- حافظ چو ترك غمزهٔ خوبان نمی‌کنی
دانی کجاست جای تو خوارزم یا خجند
دیوان/۱۲۲

۱۳- رشتهٔ تسبیح اگر بگسست معذورم بدار
دستم اندر دامن ساقی سیمین ساق بود
دیوان/۱۴۰

۱۴- چو نقطه گفتمش آخر میان دایره آی
به خنده گفت که ای حافظ این چه پرگاری؟
دیوان/۳۰۹

۱۵- ز دست جور تو گفتم ز شهر خواهم رفت
به خنده گفت که حافظ برو که پای تو بست؟
دیوان/۲۴

۱۶- بگفتمش به لبم بوسه‌ای حوالت کن
به خنده گفت کیت با من این معامله بود؟
دیوان/۱۴۶

۱۷- به خنده گفت که حافظ غلام طبع توام
ببین که تا به چه حدم همی‌کند تحمیق
دیوان/۲۰۳

۱۸- عمریست پادشاها کز می تهیست جامم
اینك ز بنده دعوی وز محتسب گواهی
دیوان/۳۴۸

۱۹- گفتم آه از دل دیوانهٔ حافظ بی تو
زیر لب خنده‌زنان گفت که دیوانهٔ کیست؟
دیوان/۴۷

۲۰- دی می شد و گفتم صنما عهد بجای آر
گفتا غلطی خواجه درین عهد وفا نیست
دیوان/۴۸

۲۱- به پیر میکده گفتم که چیست راه نجات
بخواست جام می و گفت عیب پوشیدن
دیوان/۲۷۱

۲۲- اسرارالتوحید/۲۲۳ و منطق‌الطیر، چاپ دکترمشکور/۲۹۹ و ۳۰۰

۲۳- پیش رفتار تو پا برنگرفت از خجلت
سرو سرکش که به‌ناز از قد و قامت‌برخاست
دیوان/۱۷

۲۴- غیرازیك قصیده که درمدح شاه ابواسحق دارد یك قصیده در مدح شاه شجاع، یك قصیده درمدح صاحب عیار وزیر، یك قصیدهٔ غزل گونه هم که به‌همین مناسبت درجزء غزلیاتش می‌آید درمدح شاه منصور دارد ومجموعاً در قدیمترین نسخه‌های دیوان چهار یا پنج قصیده بیشتر نیست. پنج‌قصیده هم‌براین فرض است که غزل بلند «ای در رخ توپیدا انوار پادشاهی» نیز به‌پیروی بعضی نسخه‌ها قصیده محسوب گردد. درهرحال غزل‌اخیرمعرف خوبی ازسبك بالنسبه ابتکاری حافظ است که درغزل با ممدوح با لحنی صحبت می کندکه غالباً

مخصوص لحن خطاب به‌معشوق است.

۲۵ـ به حاجب در خلوتسرای خاص بگو
فلان ز گوشه‌نشینان خاك درگـه مـاست
به‌صورت از نظر ما اگرچه محجوبست
همیشه در نظر خاطر مـرفه مـاست
اگر بـه سالـی حافظ دری زنـد بگشای
که سالهاست که مشتاق روی چون مه ماست

دیوان/ ۱۸

۲۶ـ ایطاء را ادباء قدیم عبارت دانسته‌اند از «بـاز گـردانیدن قافیتی دوبار» وهر دونوع آن راکه «ایطاء جلی وایطاء خفی» بـاشد ازعیوب قافیه شمرده‌اند معهذا ازقدیم اکثرشعرا، بحکم ضرورت مرتکب ایطاء ونیزشایگان‌ـ که قوافی نادرست‌باشد‌ـشده‌اند ونمونه‌هایی ازآنها با تفصیلاتی درباب ایطاء و شایگان در المعجم‌شمس‌قیس، طبع مدرس رضوی،دانشگاه طهران(۲۲۷ـ۲۲۶ و ۲۸۲ ـ ۲۷۸) هست. درشعر حافظ هم ایطاء بالنسبه فراوان است وباآنکه شاعر به‌تهذیب و اصلاح کلام خویش توجه و علاقهٔ خاص نشان می‌دهـد ظاهراً از ارتکاب ایطاء ابائی ندارد. برای چند نمونه رجوع شودبه دیـوان، طبع قزوینی‌ـ غنی،غزلهای شمارهٔ: ۱۲، ۲۱، ۳۳، ۴۰، ۵۶، ۷۲، ۱۲۱، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۶۴، ۱۹۱، ۲۰۱ که درتمام دیوان نظایر متعدد دیگر هم دارد.

۲۷ـ هیچ کاره نیست ممکن استبدین گونه تعبیرشود که حتی ازیك‌هیچ کاره هم‌کمتر است: هیچ کاره است و حتی هیچ کاره هم نیست.

۲۸ـ یارب این بچهٔ ترکان چه دلیرند به‌خون
کـه بـه تیرمژه هـر لحظه شکاری گیرنـد

دیوان/ ۱۲۵

۲۹ـ رك:رسالهٔلونگینوس، مقالهٔ نگارنده در مجلهٔ یغما ۷/۶،مقایسه شود با شعر بیدروغ/ ۴۲

۳۰ـ دارای جهان نصرت دین‌خسرو کامل
یحیی‌بن مظفر ملك عـالـم عـادل

دیوان/ ۲۰۷

در همین غزل است که می گوید: روز ازل ازکلك تویك قطره سیاهی/ در روی مه افتادکه شد حل‌مسائل. واین اغراق زشت که ازنـوع همان گـونه

مبالغات است که مؤلف المعجم بشدت، و کاملا از روی حق، آن را تقبیح می کند در کلام حافظ و از قریحهٔ موزون و متعادل او غرابت بسیار دارد. با اینهمه، غرابتی که در این کلام هست و نزد ما نیز مثل عهد مؤلف المعجم نظیر آن شعر را فوق العاده رکیك می کند، نزد متأخران و شاعران بعداز حافظ تا این اندازه رکیك به‌نظر نمی‌آمده است و مؤلف لطیفهٔ غیبیه که بیت را تفسیر می کند به رکاکت آن اشارتی ندارد. رجوع شود به لطیفهٔ غیبیه/ ۲۵-۲۴

۳۱- حافظم در مجلسی دردی کشم در محفلی
بنگر این شوخی که چون با خلق صحبت می کنم
دیوان/ ۲۴۲

۳۲- مثلا غزل شمارهٔ ۴۶۵ دیوان که شاعر در آن یك تفرج در باغ را شرح می‌دهد و آوای بلبل را که در وی تأثیر کرده است. در سراس این غزل اندیشه و بیان معمولی است و گویی قافیه‌بندی بیشتر مورد نظر شاعر بوده است تا بیان فکر. همچنین غزل شمارهٔ ۱۴ گفت و شنودهایی دارد که با وجود متانت و انسجام الفاظ از لحاظ فکر بلند پایه نیست.

۳۳- (در متن ۳۲ تکرار شده است) قوهٔ شاعره، به‌عنوان منشأ الهام شاعرانه تعبیری است که حافظ آن را در قطعهٔ ذیل به‌کار برده است:

قوهٔ شاعرهٔ من سحر از فرط ملال
متنفر شده از بنده گریزان می‌رفت...
می شد آنکس که جزاو جان سخن می‌نشناخت
من همی دیدم و از کالبدم جان می‌رفت
... پادشاها زسر لطف و کرم بازش خوان
چه کند سوخته، از غایت حرمان می‌رفت
دیوان/ ۲۶۲

۳۴- مثل این تعبیر در شعر شاعر اعرابی:

قُلْ لِلَّذی عابها مِنْ عائبٍ حَنِقٍ    اَقْصِر فَرأْسُ الَّذی قد عِبْتَ والحجر

یا این کلام مولوی:

فلسفی منکر شود در فکر و ظن
گو برو سر را براین دیوار زن
مثنوی ۱/ ۲۰۲

۳۵- تعبیر مأخوذ است از منوچهری: جرعه برخاك همی ریزم ازجام

شراب/جرعه برخاك همی ریزند مردان ادیب. و دربارهٔ رسم جرعه ریزی رجوع شود به‌مجلهٔ یادگار سال اول ۸/۵۹ - ۴۸

۳۶- فرشته عشق نداند که چیست قصه مخوان

بیار جام و گلابی به‌خاك آدم ریز

دیوان/۱۸۰

۳۷- محتسب نمی‌داند این‌قدر که صوفی را

جنس خانگی باشد همچو لعل رمّانی

دیوان/۳۳۴

۳۸- ای‌صبا گر به جوانان چمن بازرسی

خدمت ما برسان سرو و گل و ریحان را

دیوان/۸

۳۹- برای متن کلام حافظ رجوع شود به همین فصل یادداشت شمارهٔ ۴ و این نکته که‌عبادت زاهد و شیخ همچون نوعی سودا ومعامله تلقی می‌شود در نزد عرفا وحکما سابقه دارد و ابن‌سینا هم در اشارات نمط نهم به آن اشارت دارد، برای قول او دراین باب رجوع شود به ارزش میراث صوفیه،چاپ‌سوم ۱۸۳/

۴۰- راجع به‌کبوتر ومضراب رجوع شود به یادداشت شمارهٔ ۴۱ همین فصل . دربارهٔ شیشه بازی مخصوصاً توجه شود به بیت ذیل:

شیشه بازی سرشکم نگری ازچپ وراست

گر برین منظر بینش نفسی بنشینی

دیوان /۳۴۳

اشارت به فال هم ازهمین مقوله است و درکلام حافظ بسیار است از جمله این بیت :

روز هجران و شب فرقت یار آخر شد

زدم این فال و گذشت اخترو کارآخرشد

دیوان/۱۱۲

۴۱- حافظ :

هر مرغ فکر کز سرشاخ سخن بجست

بازش زطرهٔ تو به مضراب می‌زدم

دیوان /۲۱۸

مقایسه شود با رباعی منسوب به مهستی:

مضراب ز زلف و نی ز قامت سازی
در شهر ترا رسد کبوتربازی
دلها چو کبوترند در سینه طپان
تا تو نی وصل درکدام اندازی

و با مولوی:

گاه پراند به نیمَ همچوکبوتر ز وطن
گاه به‌صد لابه مرا خواند تا محضر خود

۴۲ـ بیا که ترك فلك خوان روزه غارت کرد
هلال عید بـه دور قدح اشارت کرد
دیوان/ ۸۹

فغان کاین لولیان شوخ شیرین کار شهرآشوب
چنان بردند صبر از دل که ترکان خوان یغمارا
دیوان/ ۳

این خوان یغما سفرهٔ عام بوده است کـه غالباً سلاطین وحکام در ایام عید مخصوصاً عید قربان می‌چیده‌اندوعوام ومحتاجان آن‌را غارت می‌کرده‌اند. در ابن‌الاثیر۸/ ۲۷۷ وصف یك همچو خوانی به‌مناسبت عید فطرآمده است که دربغداد خوانی بزرگ به‌وسعت سیصد درهفت ذرع چیدند و بعدازنماز فطر که خلیفه خواند مردم خوان را غارت کردند. درسیاست نامه، فصل چهل‌وهشتم، در حکایت نصربن احمد هم اشارت به‌این رسم هست، همچنین درکلام سعدی: برین‌خوان یغما چه دشمن چه دوست. نیز رك : مقریزی ۱/ ۳۸۷، سفرنامهٔ ناصرخسرو /۱۵۸، ابوالمحاسن ۲/ ۴۷۳

۴۳ـ کاغذین جامه به خونابه بشویم که فلك
رهنمونیم بـه‌پای علم داد نکرد
دیوان/ ۹۸

مقایسه شود با: علی اکبردهخدا، امثال وحکم، چاپ دوم ج ۲/ ۵۷۵.

۴۴ـ بر دوخته‌ام دیده چو باز ازهمه عالم
تا دیدهٔ من بر رخ زیبای تو بازست
دیوان/ ۲۹

۴۵- رخ تو در دلم آمد مراد خواهم یافت
چرا که حال نکو در قفای فال نکوست
دیوان/۴۱

نیز رجوع شود به یادداشت شمارهٔ ۴۰ همین فصل.

۴۶- حافظ:
زبان کلك تو حافظ چه شکر آن گوید
که گفتهٔ سخنت می‌برند دست بدست
دیوان/۱۹

۴۷- حافظ:
آنچه او ریخت به پیمانهٔ ما نوشیدیم
اگر از خمر بهشتست وگر بادهٔ مست
دیوان/۲۰

مقایسه شود با بیت ذیل:
راه دل عشاق زد آن چشم خماری
پیداست ازین شیوه که مستست شرابت
دیوان/۱۲

با آنکه شراب مست دربیت اخیر کنایه ازچشم است، بادهٔ مست دربیت قبل به‌بادهٔ مست (= یعنی آنچه‌مست می‌نوشد) نیزایهام دارد واین تعبیردوپهلو از ویژگیهای بیان حافظ است.

۴۸- باده از ما مست شد نی ما ازو
قالب از ما هست شد نی ما ازو

۴۹- حافظ:
دل خرابی می‌کند دلدار را آگه کنید
زینهار ای دوستان جان من و جان شما
دیوان/۱۰

۵۰- حافظ:
جان درازی تو بادا که یقین می‌دانم
درکمان ناوك مژگان تو بی‌چیزی نیست
دیوان/۵۳

مقایسه شود با بیت ذیل از نظامی، درشیرین و خسرو:

ز بهر جان درازیش آن زمان شاه
ز هر دستی درازی کرد کوتاه

۵۱- حافظ :

دل گفت فروکش کنم این شهر به بویش
بیچاره ندانست که یارش سفری بود
دیوان/۱۴۶

مقایسه شود با بیت ذیل ازعبید زاکانی:
دل طلب کردم ز زلفش بانگ زد
کای عبید اینجا فروکش کرده‌ام
دیوان/۶۹

۵۲- حافظ :

تازیان را غم احوال گرانباران نیست
پارسایان مددی تا خوش وآسان بروم
دیوان/۲۴۷

مقایسه شود بابیت ذیل، ازقصیدهٔ لبیبی:
مرا گفت آن دلارام ای بی‌آرام
همیشه تازیان بی‌خواب و بی‌خور

ایضاً مقایسه شود با این بیت فردوسی :
بدو گفت خیره منه سر به‌خواب
برو تازیان نزد افراسیاب
شاهنامه طبع‌مسکو۳/۵۷

۵۳- دیوان/۲۵۱، ایضاً/۱۵۳

۵۴- حافظ :

فکر بلبل همه آنست که گل شد یارش
گل دراندیشه که چون جلوه کند درکارش
دیوان/۱۸۷

برای تفصیل بیشتر دراین طرز استعمال رجوع شود به: بهار، سبک‌شناسی ۳۵۲/۱

۵۵- حافظ :

ماجرا کم کن و بازآ که مرا مردم چشم
خرقه از سر بدرآورد و بشکرانه بسوخت
دیوان/۱۴

۵۶- برای تفسیرهایی دیگر که ازین بیت کرده‌اند رجوع شود به: لطیفهٔ غیبیه/۵ همچنین مقایسه شود با/۷۵-۷۴

## ۷- رؤیا وجام جم

۱- رضاقلی خان هدایت: اشعار حکمت آثارش چندان در دل هر طایفه نشسته که اکثر فرق مختلفه اورا هم مسلك خویش دانسته‌اند. ریاض-العارفین، طبع دوم ۱۳۱۶ طهران/۲۹۵

۲- نظیر این گونه مقالات سکرآمیز سبب شده است که بعضی محققان ابن‌فارض را قایل به وحدت وجود، معتقد به‌عدم تباین بین ادیان وحتی‌متمایل به الحاد پنداشته‌اند ودر رد این دعوی کسانی که از ابن‌فارض دفاع کرده‌اند این گونه اقوالش را غالباً مبتنی بررموز و شطحیات گرفته‌اند. رجوع شودبه: ارزش میراث صوفیه ، چاپ سوم/۱۳۵، همچنین نگاه‌کنید به:

– Gardet , L., – ANAWATI, G – C, La Mystique Musulmane/61

– Nicholson, R.A., Studies in Islamic Mysticism/ 162-266

۳- درباب اشعار شبستری که در تفسیر این گونه رموز صوفیه است رجوع شود به گلشن راز، ضمیمهٔ شرح گلشن لاهیجی، طبع با مقدمهٔ کیوان سمیعی/۷۷۵ - ۷۵۷، راجع به کلام مغربی نیز که چند بیتی مثنوی است بر همین وزن گلشن راز به همین شرح گلشن رجوع شود/۶۸۹

۴- بحث اتحاد عاقل ومعقول در تعلیم حکما مشهور است. برای تفصیل رجوع شودبه‌شیخ الرئیس، الاشارات والتنبیهات، الجزء الثالث، النمط السابع فی-التجرید ومقایسه شود با ترجمهٔ فارسی اشارات، طبع دکتریارشاطر/۲۲۷ - ۲۲۵

۵- خمریهٔ ابن فارض را جامی در رساله‌ای به نام لوامع شرح وتفسیر کرده است(با طبع ومقدمهٔ حکمت آل آقا، طهران ۱۳۴۱). از مواردی

که از آشنایی حافظ با این قصیده و با آثار ابن‌فارض حکایت دارد بیت ذیل است :

نبود چنگ و رباب و نبید و عود که بود
گل وجود من آغشتهٔ گلاب و نبید
دیوان/ ۱۶۱

که یادآور مطلع خمریهٔ ابن‌فارض تواند بود:

شَرِبنا علی ذِکْرِ الحبیبِ مُدامةً    سَکِرنا بِها مِنْ قبل أن یُخلق الکرم

۶- پس درآ در کارگه یعنی عدم
تا ببینی صنع و صانع را بهم
مثنوی طبع نیکلسون۲/ ب۷۶۲

۷- مرصادالعباد، طبع دکتر محمد امین ریاحی/ ۲۸۹، مقایسه شود با مصباح الهدایه، طبع جلال همایی/ ۱۷۶-۱۷۱

۸- مصباح‌الهدایه/ ۱۷۵

۹- مثنوی، نیکلسون۳/ ب ۲۰۷۶-۲۰۷۲

۱۰- مثل سان‌خوان دلاکروز San JUAN DE LA Cruz عارف مشهور اسپانیایی که چیزی نظیر تجربهٔ عرفانی «شب» حافظ را درقطعهٔ معروف موسوم به ‹در یك شب تیره› (En una noche oscura) توصیف می کند. سان‌خوان از جهات دیگر نیز با عرفان اسلامی نوعی ارتباط دارد وگاه تعالیم او یادآور اقوال عرفای اسلامی است. آسین پالاسیوس‌از ابن‌عباد رندی عارف مشهور مغربی به‌عنوان‌یك پیشرو سان‌خوان یاد می کند رك:
Asin Palacios, Obras Escogidas I, 245-326
برای ترجمهٔ انگلیسی قطعهٔ ‹در یك شب تیره› اثر سان‌خوان رجوع شود به :
Happold, Mysticism/326_7

۱۱- مصباح‌الهدایه/ ۱۷۱ مقایسه شود باهمان کتاب/ ۱۳۱-۱۳۰ .

۱۲- قطعهٔ محمد اقبال درباب میلادآدم معروف است وبدین گونه آغاز می‌شود:

نعره زد عشق که خونین جگری پیدا شد
حسن لرزید که صاحب نظری پیدا شد

برای ابیات دیگر قطعه رجوع شود به مجموعهٔ ارمغان پاک، چاپ چهارم ۲۹۲/

۱۳ـ خَمَّرتُ طینةَ آدمَ بیدی اربعین صباحاً، برای مأخذ حدیث رجوع شود به: احادیث مثنوی/۸-۱۹۷

۱۴ـ داستان که مأخوذ از بعضی تفاسیر است در مثنوی تفصیل تمام دارد رجوع شود به: مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی/ ۱۷۰

۱۵ـ تعبیر 'علّم الاسمابک' هم که در مثنوی ۲/ب۲۷۰۸ راجع به آدم هست مأخوذ از همین داستان است و این تعبیر در بیان عرفا حاکی از آن است که معرفت الهامی انسان کامل، بر علم ملایك که محدود و مسبوق است، سابق است و همین نکته است که حافظ از آن تعبیر می کند به باده زدن ملایك با انسان ـ با انسان راه نشین.

۱۶ـ برای تفصیل بیشتری درباب انحطاط طریقت صوفیه در دنبال پیدایش سلاسل رجوع شود به:

Zarrinkoob, A.H., Persian Sufism in its Historical Perspective/160_161

۱۷ـ گلستان، باب دوم، چاپ عبدالعظیم قریب/ ۷۹

۱۸ـ ذکر افیون در شعر حافظ از جمله در بیت ذیل هست:

از آن افیون که ساقی در می افکند
حریفان را نه سر ماند و نه دستار

درباب رواج افیون در این ادوار رجوع شود به: تذکرهٔ دولتشاه/ ۳۴۲

۱۹ـ به ابیات ذیل از حافظ توجه کنید:

طبیب عشق منم باده خور که این معجون
فراغت آرد و اندیشهٔ خطا ببرد
دیوان/ ۸۸

ساقی حدیث سرو و گل و لاله می‌رود
وین بحث با ثلاثهٔ غساله می‌رود
دیوان/ ۱۵۲

درباب ثلاثهٔ غساله و کلام حسان بن ثابت راجع به آن رجوع شود به فصل ۸ یادداشت شمارهٔ ۲۸

۲۰- نزد حافظ، عشق برتر از آن است که در مباحث فقها و علمای رسمی بگنجد. می گوید:

حلاج بر سر دار این نکته خوش سراید

از شافعی مپرسید امثال این مسایل

دیوان/۲۰۹

معهذا از شافعی نیز درباب عشق وجواز آن ابیات واقوال جالبی نقل شده است که شاید حافظ وقتی می گوید امثال این مسائل را از شافعی مپرسید، به همین گونه اقوال شافعی که درجواب مسائل بعضی پرسندگان ظریف طبع بوده است، نظرداشته است. ازجمله می گویند شافعی درجواب سؤال زنی که در رقعه‌ای به وی نوشته بود:

سَلِ المُفْتِیَ المَکّیَّ هل فی تزاوُرٍ — و ضَمَّةِ معشوقٍ الفؤادِ جُناحُ

جواب فقیهانهٔ وی لطف شاعرانهٔ مخصوصی دارد:

أقولُ معاذَاللهِ اَنْ یَذْهَبَ التُّقیٰ — تلاصق أکبادٍ بهِنَّ جِراحُ

رجوع شود به: کتاب عطف الالف/ ۶۰-۵۹

۲۱- حافظ:

غسل در اشک زدم کاهل طریقت گویند

پاک شو اول و پس دیده بر آن پاک انداز

دیوان/۱۷۹

شباهت این بیت حافظ با مضمون قول مرزبانی شاعر وادیب عربی زبان قابل توجه است که دربیت ذیل نظیر این اندیشه را دارد:

و کَیْفَ تریٰ لیلیٰ بعینٍ تریٰ بها — سِواها و ما طَهَّرتَها بِالمَدامعِ

ابن خلکان ۳/۴۷۵

## ۸- دورند

۱- گناه ادیپوس اشاره است به ازدواج نادانستهٔ این پادشاه افسانه‌ای یونان با مادرخویش. دربارهٔ شاه شجاع هم نقل شده است که یك تن از زنان پدر را به زنی کرد، وسلطان اویس ایلکان درطی قطعه‌ای که درجواب

یك فخریهٔ شاه شجاع گفت بدین‌کارش طعنه زد:

... بخوانده‌ایم فراوان درین محقر عمر
کتاب نظم و تواریخ نثر از استاد
نه خوانده و نه شنیده نه دیده‌ام ز شهان
کسی که چشم‌پدر کور کرد و مادر گاد

و شاه شجاع نیزدر قطعهٔ تهدیدآمیزی که درجواب گفت این طعن را رد نکرد، بلکه آن‌را دستاویز تهدیدی کرد، درحق سلطان اویس. برای تفصیل ومآخذ رجوع شودبه: دکترغنی، تاریخ عصرحافظ/۲۱۰

۲ـ ایضاً، همان مآخذ/۳۵۳

۳ـ معین‌الدین، منتخب‌التواریخ/۱۹۱-۱۹۰

۴ـ مثل این بیت:

صاحب دیوان ماگویی نمی‌داند حساب
کاندرین طغرا نشان‌حسبة‌لله نیست

دیوان/۵۰

و بیت ذیل که الفاظ منشور وطغرا درآن مربوط است به اصطلاحات اهل دیوان:

امید هست که منشور عشقبازی من
از آن کمانچهٔ ابرو رسد به طغرایی

دیوان/۳۵۰

و مناسبت منشور وطغرا نزد سایر شعرا هم‌که با دستگاه دیوان و اهل «عمل» آشنایی داشته‌اند مورد توجه بوده است و از آنجمله است بیت ذیل از خاقانی:

عشق‌تو به‌منشور کهن جان ستد از من
یارب چو شود تازه به طغرا چه‌ستاند

دربارهٔ منشور وطغرا رجوع شودبه‌توضیحات‌محمدقزوینی،دیوان/۳۵۰

۵ـ نه من زبی‌عملی درجهان‌ملولم وبس
ملالت علما هم ز علم بی‌عمل است

دیوان/۳۲

۶ـ از جمله وقتی شاه شجاع که محمود او را از شیراز رانده بود در نزد وی سخن از تسخیر تبریز راند و وی او را مسخره کرد. رجوع شود به

معین‌الدین، منتخب‌التواریخ/ ۱۸۸

۷- «امید جود» مادهٔ تاریخی بودکه حافظ یافت برای مرگ صاحب عیار، رجوع شود به یك قطعهٔ سه بیتی او دراین باب. دیوان/ ۳۶۶

۸- قصیده دردیوان/قیو-قکا، هست و برای غـزلها رجوع شود بـه غنی، تاریخ عصر حافظ/ ۲۵۴ مقایسه شود با/ ۳۶۳-۳۵۵

۹- معین‌الدین، منتخب‌التواریخ/ ۱۸۷

۱۰- دیوان/ ۳۶۱

۱۱- شدّالازار/ ۴۵۶

۱۲- حافظ:

آب و هوای فارس عجب سفله‌پرور است
کـو همرهـی که خیمه ازین خاك بر کنم

دیوان/ ۲۳۶

۱۳- چند بیت دریك قطعهٔ وی که مستند ایـن استنباط است از ایـن قرار است:

بـه من سلام فرستاد دوستی امروز
کـه ای نتیجهٔ کلکت سواد بینایی

پس‌ازدوسال که بختت به‌خانه بازآورد
چـرا ز خانهٔ خواجه بدرنمی‌آیی

جـواب دادم و گفتم بـدار معذورم
که‌این‌طریقه‌نه‌خودکامی‌است‌وخودرایی

وکیل قاضیم اندر گذر کمین کردست
به‌کف قبالهٔ دعوی چو مار شیدایی

که‌گر برون‌نهم ازآستان‌خواجه قدم
بگیردم سوی‌زندان‌بردبه‌رسوایی...

دیوان/ ۳۷۳

۱۴- تاریخ یزد/ ۳۷-۳۶

۱۵- دیوان/ ۳۶۱

۱۶- دیوان/ ۳۷۳، مقایسه شود با یادداشت ۱۳

۱۷- حافظ:

مکارم تو به‌آفاق می‌برد شاعر
ازو وظیفه و زاد سفر دریغ مدار
دیوان/۱۶۸

۱۸ـ حافظ :
چو کار عمر نه پیداست باری آن اولی
که روز واقعه پیش نگار خود باشم
دیوان/۲۳۱

۱۹ـ گرچه صد رود است از چشمم روان
زنده رود و باغ کاران یاد باد
دیوان/۷۱

۲۰ـ ماه کنعانی من مسند مصر آن ِ توشد
وقت آنست که بدرود کنی زندان را
دیوان/۸

۲۱ـ برای تفصیل بیشتر دراین باب رجوع شود به‌مقالهٔ آربری در مجموعهٔ «ران ملخ» اهدایی به سیدحسن تقی‌زاده صفحات ۳۰-۲۸

۲۲ـ تاریخ عصرحافظ/۳۳۰

۲۳ـ ایضاً/۳۳۴

۲۴ـ روضة‌الصفا/۴۵

۲۵ـ غزل معروف «ای صبا گر بگذری بر ساحل رود ارس، دیوان/ ۱۸۱» را نیز ممکن است برای سلطان‌احمد ساخته باشد، پسر سلطان اویس.

۲۶ـ دلبرا بنده نوازیت که‌آموخت بگو
که من‌این ظن به رقیبان‌تو هرگز نبرم
... پایهٔ نظم بلندست و جهانگیر بگو
تا کند پادشه بحر دهان پر گهرم
دیوان/۲۲۴

۲۷ـ ای صبا گر به جوانان چمن باز رسی
خدمت ما برسان سرو وگل و ریحان‌را
دیوان/۸

ونیز مقایسه شود با این بیت :

با صبا در چمن لاله سحر می گفتم

که شهیدان که‌اند این‌همه خونین کفنان

دیوان/ ۲۶۷

۲۸- نظامی:

محبانه دعایی کرد خواهم

حکیمانه سه‌تایی خورد خواهم

مقایسه شود با مقامات حمیدی: اگر... این کاس مثنی سه گانی گشتی عقد او ناسخ گوهر کانی شدی، چاپ لکنهو، مقدمه/۴. در سیاست نامه نیزاز اقداح سه گانه صحبت شده است/ ۲۳۷ دراغانی یك جا از قول حسان‌بن-ثابت ضمن مقایسهٔ عهد جاهلیت با اسلام این عبارت آمده است: فلا یشرب أحدکم ثلاثة أقداحٍ حتی تذهب بعقله و دینه، فلا تنتهون. ابونواس نیز چنین می گوید:

اذا المَخْمورُ باکَرَها ثلاثاً     تطایرعَنْ مَفاصله الخُمارُ

دیوان ابی نواس/ ۱۵۶

و درین قطعهٔ عربی هم که درمصباح الهدایه/ ۴۰۱ آمده است به این سه‌تایی اشارت هست:

و مُقعد قوم قد مشی مِن شرابنا     و أعمی سقیناه ثلاثاً فابصرا

و أخرس لم ینطق ثلثین حجةً     أدرنا علیه الکأس یوماً فاخبرا

۲۹- در باب قصهٔ غساله و دخترانش که در بحیرهٔ فزونی استرآبادی هست، رجوع شود به حافظ شیرین سخن/ ۵-۲۶۴. تفسیری عرفانی هم که بعضی شارحان از این بیت کرده‌اند درغرابت وتکلف به‌همین قصهٔ مجعول بی-شباهت نیست. برای تفصیل بیشتررجوع شودبه: لطیفهٔ غیبیه/ ۶۴-۶۱ مقایسه شود با منتخب جواهرالاسرارآذری دراشعةاللمعات/ ۴۰۹

## ۹- رند در بن بست

۱- مواقف ۲۸۹/۸

۲- العِندیة هم‌الذین یقولون أنّ حقایق الأشیاء تابعة للاعتقادات...

اَللاّ أدريّةُ هُمُ الَّذينَ يُنْكِرونَ العِلْمَ بِثُبُوتِ شيءٍ ولا ثبوتِهِ. تعریفات جرجانی ۱۳۸/ و ۱۶۷

۳ـ بیت ذیل ازیك غزل معروف شاه شجاع است:

چون نزد خردمندان دنیا نفسی باشد
برخیز و غنیمت‌دان گر همنفسی داری

برای ابیات دیگر غزل رجوع شودبه: دکتر غنی، تاریخ عصر حافظ ۳۴۵/

۴ـ درباب یادگارهایی که بعضی از این شاهزادگان بر دیوار یکی از عمارتهای تخت جمشید نوشته‌اند رجوع شودبه: تاریخ عصرحافظ/ ۴۱۵-۴۱۴

۵ـ حافظ:

ز مرغ صبح ندانم که سوسن آزاد
چه‌گوش کرد که با ده زبان خموش آمد
دیوان/ ۱۱۹

مقایسه شود با بیت ذیل ازسید حسن غزنوی:

ده زبانست ونگوید سخن وحق بااوست
باچنین عمر که‌اوراست چه‌جای سخنست

۶ـ حافظ:

خزینه داری میراث خوارگان کفرست
به‌قول مطرب و ساقی به‌فتوی دفونی
دیوان/ ۲۹۹

۷ـ حافظ:

بر لب بحر فنا منتظریم ای ساقی
فرصتی‌دان که زلب تا به‌دهان این‌همه نیست
دیوان/ ۵۲

۸ـ حافظ:

باده نوشی که درو روی و ریایی نبود
بهتراززهد فروشی که درو روی و ریاست
... فرض ایزد بگذاریم و به‌کس بد نکنیم
وانچه گویند روا نیست نگوییم رواست
دیوان/ ۱۶

۹- أَلْحِکْمَةُ المنطوقُ بهاهِیَ علومُ الشَّرِیعَةِ والطَّرِیقَةِ (و)...
اَلْحِکْمَةُ المَسْکوتُ عنهاهِیَ أسرارُالحَقیقةِ التّی لایَطَّلِعُ علیهٰا
علماءُ الرُّسُومِ والعوامّ علی ماینبغی فیضرهم اویهلِکهم ...
تعریفات جرجانی/۸۲
۱۰- حافظ :
بیا که رونق این کارخانه کم نشود
به زهد همچو تویی یابه‌فسق همچومنی
دیوان/۳۳۸
۱۱- تعریفات جرجانی/۸۲
۱۲- دیوان/۳۱۴
۱۳- خلاصهٔ شرح تعرف به اهتمام دکتر احمد علی رجایی بخارایی
/۱۰۲
۱۴- کشاف۱/۳۵
۱۵- برای‌تفسیر این«اشاره» رجوع‌شودبه‌مثنوی‌معنوی،طبع نیکلسون
۱/۹۲-۹۱؛ مقایسه شودبا: فروزانفر،شرح مثنوی شریف، جزو دوم ازدفتر
اول/۵۶۳-۵۶۲
۱۶- درباب «شیطان» شاعران و عقاید اعراب درین باب رجوع شود
به تفسیرابوالفتوح ۱۴۲/۴؛ مقایسه شود با: نقد ادبی/۹۱
۱۷- H . Holderlin , Hyperion/25

## ۱۰- در دیرمغان

۱- درادبیات اروپایی قرون وسطی اشاره به جام مقدس (Saint Graal=The holy grail) درافسانه‌های پهلوانان آرترشاه،وآنچه‌مربوط به‌پرسیفال، لانسه‌لوت وگالاهد هست آمده است. دربین شاعران متأخردریك اثرتنی‌سون به‌نام Tennyson's Holy Grail , 1869 نیزرمز دست‌یابی و جستجوی جام مقدس با تعبیری عرفانی انعکاس دارد. تنی‌سن این رمز را عبارت می‌داند از آنکه جوینده، خویشتن راگم کند تا خویشتن رابرهاند

(lost himself to save himself) واین تعبیر یادآور جستجوی جام جم است دربیان صوفیه. برای تفصیل مشابهت رجوع شود به یاد داشت شمارهٔ ۲همین فصل

۲ـ عطار در الهی‌نامه مقالهٔ نهم تاسیزدهم، مسئلهٔ جام جم را به‌عنوان امری که مطلوب نهایی عقل است مطرح می کند. پسرپادشاه در اینجا از پدر خویش دست‌یابی به جام جم را درخواست می کند و او دربارهٔ حقیقت جام نکته‌های جالب برایش بیان می دارد ونشان می‌دهدکه جام جم افسانه است و حقیقت آن عبارت است از وجود عادی از تعیّن. برای تفصیل‌داستان، رجوع شودبه: فروزانفر، شرح احوال و آثار عطار/ ۲۰۹

۳ـ Maeterlinck., M., L' Oiseau bleu مقایسه شود باترجمهٔ آن از ع. نوشین، چاپ سوم ۱۳۴۲، تابلوی‌دهم/ ۱۲۵

۴ـ تعبیر مأخوذ است ازکلام منسوب به‌بایزید بسطامی: آن دل دلین به نه دل گلین . النورمن کلمات ابی‌الطیفور/ ۵۱ مقایسه شود بامقالهٔ نگارنده تحت عنوان جستجو درتصوف ایران، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات طهران ۱۳۵۳ /۲۰ ـ ۱۹

۵ـ دیوان/ ۱۲۶

۶ـ دیوان/ ۷۶

۷ـ مثنوی ۶/ب ۴۰۶

فلسفی خود را ز اندیشه بکشت

گو بدو کو را سوی گنجست پشت

مقایسه شود با شرح گلشن‌راز /۷۸ برای تفصیل بیشتر دراین باب و بررسی دقیقتری در باب تفاوت بین طرز دید عارف و فیلسوف رجوع‌شود به مجموعهٔ نه شرقی، نه غربی ـ انسانی/ ۲۴۷ ـ ۲۳۹

۸ـ زهی نادان‌که او خورشید تابان

به نور شمع جوید در بیابان

گلشن‌راز، شرح گلشن/ ۷۲۸

۹ـ تعریفات جرجانی/ ۲۲۳

۱۰ـ مقایسه شود با : مصباح الهدایه/ ۴۲۳-۴۲۲

۱۱ـ شرح گلشن‌رازلاهیجی، طبع کیوان سمیعی/ ۷۸

۱۲ـ دیوان/ ۳۲۸

۱۳- رباعی ذیل مقصودست که منسوب به خیام و تا حد زیادی شبیه به کلام اوست:

شیخی به زنی فاحشه گفتا مستی
هرلحظه به دام دگری پابستی
گفتا شیخا هر آنچه گویی هستم
اما تو چنانکه می‌نمایی هستی؟

این رباعی که در غالب چاپهای غیر انتقادی رباعیات خیام، و از جمله درمجموعهٔ رباعیات عمرخیام، طبع‌حسین دانش و رضا توفیق، ۲۵۲/۱۹۲۲، آمده است از حیث مضمون یادآور حکایت ذیل است که در کتاب حالات و سخنان شیخ‌ابوسعیدابوالخیر از متون قرن ششم (طبع ایرج افشار /۱۳۵) آمده است: در بغداد روزی مستی افتاده بود... شیخ جنید بر گذشت. چشم آن مست برشیخ افتاد وشیخ را نظر بروی افتاد. مست گفت یا شیخ چنین که هستم می‌نمایم توچنانکه می‌نمایی هستی؟... با آنکه در صحت انتساب رباعی به خیام تردید کرده‌اند ذکر این حکایت در کتاب حالات و سخنان ارتباط مضمون را با محیط نشابور عهد ابوسعید ودوران بلافاصله قبل ازخیام نشان‌می‌دهد و تا حدی انتساب آن را به خیام قابل تصور می کند. همچنین قول حافظ درباب واعظان مقایسه شود با این ابیات‌منقول از یحیی‌بن‌معاذ رازی:

مَواعِظُ الْواعِظِ لَنْ تَقْبَلا حَتّی یَعِیها قَلْبُه أَوَّلا
یا قَوْمُ مَنْ أَظْلَمُ مِنْ واعِظٍ خالَفَ ماقَدْ قالَهُ بِالْمَلا؟..

و با این شعر که غزالی نقل می کند:

یا واعِظَ النّاسِ قَدْأَصْبَحْتَ مُتَّهَماً إذْعِبْتَ مِنْهُم أُموراً أَنْتَ تأْتِیها

احیاءالعلوم ۶۹/۱

۱۴- خرابات درمفهوم دنیای مادی، که این بیت حافظ:

هرکه آمد به جهان نقش خرابی دارد
درخرابات نپرسند که هشیار کجاست

دیوان /۱۵

متضمن آن است، مشتمل است بر مفهوم سکر و لذتی که در نعمات دنیا هست و اشتغال بدانها سالك را ازنیل به مقصود بازمی‌دارد. داستان سریانی جامهٔ

فخر از قدیمترین آثار عرفانی است که این لذات ونعمات دنیوی را همچون حجاب بین انسان وحق معرفی می کند، برای تفصیل درآن باب و ترجمهٔ آن رجوع شود به: ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم ۱۳۵۳، صفحات ۲۸۸-۲۸۴.

۱۵- کبوتر بلندپرواز ابن سینا همان « وَرْقاءُ ذاتُ تعزُّزٍ و تمنُّعٍ » اوست که درقصیدهٔ عینیهٔ شیخ آمده است. قصیدهٔ عینیه، باترجمه وشرح فارسی دراسرار-الحکم حاجی ملاهادی سبزواری آمده است، طبع طهران ۱۳۷۰ ق/ ۲۸۸ - ۲۷۵. قصیده ترجمه‌ها و شروح دیگرهم به فارسی دارد.

۱۶- اشاره به بیت ذیل از حافظ :

سایهٔ طوبی و دلجویی حور و لب حوض

به هوای سر کوی تو برفت از یادم

دیوان/ ۲۱۶

در باب طرز تلقی عرفا ازمعاملهٔ زهاد که آن را غالباً نوعی سوداگری تلقی می کنند نگاه کنید به ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم/ ۴-۱۸۳

۱۷- برای تفصیل بیشتر راجع به تجلی و اقوال قدما درین باب رجوع شود ایضا به ارزش میراث صوفیه، همان چاپ/ ۲۲۶-۲۲۱، اشارت حافظ به تجلی ذات وصفات درین بیت وی قابل توجه است:

بیخود از شعشعهٔ پرتو ذاتم کردند

باده از جام تجلی صفاتم دادند

دیوان/ ۱۲۴

مقایسه شود با مصباح الهدایه/ ۱۳۱، مرصادالعباد چاپ دکتر ریاحی / ۳۲۹-۳۱۷، و تعریفات جرجانی/ ۴۴

۱۸- تعریفات جرجانی/ ۱۲۳

۱۹- تذکره‌ای که درباب سلسله‌ای موسوم به اویسیه در هند تألیف شده است و نسخه‌هایی هم ازآن دردست هست (مثل شمارهٔ ۷۹۱۶ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه، شمارهٔ ۲۹۴۲ کتابخانهٔ شرقی بادلیان، و شمارهٔ ۲۱۰۵ کتابخانهٔ آکادمی علوم شرقی تاشکند) به‌نام تذکرهٔ بغراخانی مشهور است اما اکثر مطالب آن فاقد ارزش تاریخی است. آقای محمد منیر عالم، دانش-پژوه پاکستانی، این رساله را در دست تصحیح دارد.

۲۰- درباب قابلیت رجوع شود به «رساله در معنی قابلیت»، ازچهارده رسالهٔ صاین‌الدین علی ترکهٔ اصفهانی به تصحیح دکترموسوی بهبهانی ودکتر

ابراهیم دیباجی/ ۵-۲۷۱، دربارهٔ فیض اقدس وفیض مقدس رجوع شود به تعریفات جرجانی/ ۱۴۸ و ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم/ ۱۲۱-۱۱۸

## ۱۱- از میکده بیرون

۱- روضة‌الصفا جلد چهارم، مقایسه شود با: تاریخ عصر حافظ/ ۳۶۷

۲- دیوان/ ۳۳۲

۳- می‌نوش و جهان بخش که از زلف کمندت
شد گردن بد خواه گرفتار سلاسل
دیوان/ ۲۰۷

۴- برحسب روایت مطلع‌السعدین، حافظ دریك غزل‌در ضمن اشاره به تسخیر خوارزم بردست تیمور گفته بود:

به خوبان دل منه حافظ ببین آن‌بیوفاییها
که با خوارزمیان کردند ترکان‌سمرقندی

اما روایت موجود دیوان به‌جای آن بیتی دارد که حاکی است ازتغییر عمدی درمتن غزل و آن بیت این است:

به شعر حافظ شیراز می‌رقصند و می‌نازند
سیه چشمان کشمیری و ترکان سمرقندی

رك: دیوان/ ۳۵۷

۵- یك قطعهٔ منسوب به‌حافظ که تأثیر سنایی را نشان می‌دهد و در نسخه‌های قدیم دیوان هم نیست از تیموربدین‌گونه یاد می‌کند:

نیم تنی ملك سلیمان گرفت
کرد مسخر همه روی زمین . . .

تاریخ عصر حافظ/ ۳۹۰-۳۸۸

۶- ایضا، همان کتاب/ ۳۹۳-۳۹۰

۷- به تنگ چشمی آن ترك لشکری نازم
که‌حمله برمن درویش یك‌قبا آورد
دیوان/ ۹۹

مقایسه شود با:

منش با خرقهٔ پشمین چگونه در کمند آرم
زره مویی که مژگانش ره خنجر گزاران زد
دیوان/ ۱۰۴

۸- رجوع شود به دیوان/۳۴۶

۹- جامی، بهارستان (طبع سید محمد محیط طباطبایی): و بعضی عارفان که به صحبت شیخ کمال وحافظ هردورسیده بودند چنین فرموده‌اند که صحبت شیخ به از شعر وی بود و شعر حافظ به از صحبت او/۱۱۸

۱۰- دولتشاه، طبع لیدن/۳۰۳

۱۱- دراین مورد به‌ابیات ذیل ازدیوان توجه شود:

تا در ره پیری به‌چه آیین روی ای‌دل
بـاری بغلط صـرف شد ایـام شبـابت

ای دل شباب رفت ونچیدی گلی ز عیش
پیرانه سر مکن هنری ننگ و نـام را

به طهارت گذران منزل پیری‌و مکـن
خلعت شیب چـوتشریف شباب آلـوده

دیوان/۱۲،۶،۲۹۳

و مضمون بی‌آنکه مأخوذ باشد مسبوق است بدین قطعه از ابن عساکر الدمشقی:

أَیا نفسُ ویحكَ جاءَ المَشیبُ فماذا التّصابی و ماذا الغَزَل
تَـوَلّی شَبابی كَأَن لَم یَكُن و جاءَ مشیبی كَأَن لَم یَـزَل

ابن خلکان، وفیات ۴۷۲/۲

۱۲- دیوان/قح

۱۳- ای دل بیا که ما به‌پناه خدا رویم
زانچ آستین کـوتـه و دست درازکـرد

دیوان/۹۱

۱۴- این پهلوان وقتی درقصرزرد یخ را شکست و وضو ساخت، شاه‌شجاع که شاهد این طرز وضو ساختن بود بدو اعتقادی یافت وقطعهٔ ذیل‌اشاره است به این قصه:

از کـریمی کـه هست شاه شجاع
مهـر ایـن مـرد در دلش رسته است

زانکـه در ماه دی ز بهـر وضو
یخ شکسته است ودست و رو شسته‌است

۱۵- مثلا درمناهج الطالبین (نسخهٔ عکسی کتابخانهٔ ملی طهران/ب. 356) می نویسد: سردار مخالفان وسرورمعاندان و پهلوان کافرنعمتان، گربهٔ زاهد اسدنام روباه‌سیرت...

۱۶- جامی: وی شیخ خانقاه‌دار بوده است شعر خود را برهمه‌واردان خانقاه می‌خوانده است واستدعای اصلاح می کرده واز اینجا می گویند که‌شعر وی شعراهالی کرمان است. بهارستان، طبع محیط طباطبایی/ ۱۱۹

۱۷- حافظ :

زان حبهٔ خضرا خور کز روی سبکروحی
هرکو بخورد یك جوبرسیخ زند سی مرغ
زان لقمه که صوفی را در معرفت اندازد
یك ذره و صد مستی یك دانه و صدسیمرغ

دیوان/ ۳۶۸

۱۸- روضات‌الجنان/ ۴-۵۰۲

۱۹- حافظ :

در دم نهفته به زطبیبان مدعی... دیوان/ ۱۳۳

درجواب کلام شاه نعمة‌الله ولی است:

ما خاك راه را به نظر کیمیا کنیم
هر درد را به گوشهٔ چشمی دوا کنیم

۲۰- شدّالازار/ ۱۳۱ ح،مقایسه شودبا/ ۲۱۱

۲۱- همان‌کتاب/ ۲۷۰

۲۲- این نکته از ابیات ذیل که نظایرآنها در دیوان وی زیاد است برمی‌آید :

ساقی مگر وظیفهٔ حافظ زیاده داد
کاشفته گشت طره و دستار مولوی
خرقه‌پوشی‌من‌ازغایت دینداری‌نیست
پرده‌ای بر سر صد عیب نهان‌می‌پوشم
گرچه بادلق ملمع می گلگون عیب‌است
مکنم‌عیب کز آن‌رنگ ریامی‌شویم...

دیوان/ ۲۶۲،۲۳۴،۳۴۶

۲۳- درکشف‌الاسرار به‌برخورد شیخ روزبهان با یك شیخ ملامتی

اشارت هست. برای تفصیل رجوع شود به:

H. Corbin, Le Jasmin des fidéles d' amour, Tehran 1958, Introduction /62

۲۴ـ رکن‌الدین همایونفرخ، دیوان عماد فقیه کرمانی، مقدمه، صفحات چهل ویك ـ چهل‌وشش

۲۵ـ تعریفات جرجانی / ۲۰۶

۲۶ـ احمد گلچین معانی، تعلیقات تذکرهٔ میخانه / ۹۲، مقایسه شود با محمد معین، مقدمهٔ عبهرالعاشقین ۱۹۵۸ / ۶۳-۶۲

۲۷ـ پیر گلرنگ من اندر حق ازرق‌پوشان
رخصت خبث نداد ارنه حکایتها بود

بیار زان می گلرنگ مشکبو جامی
شرار رشك و حسد در دل گلاب انداز

دیوان / ۱۳۸ و ۱۷۸

همچنین مقایسه شود با این ابیات:

هر که آن تلخم دهد حلوا بها جانش دهم
ور بود پوشیده و پنهان به دوزخ دررود

دختری شبگرد تندتلخ گلرنگست ومست
گر بیابیدش بسوی خانهٔ حافظ برید

دیوان / ۳۶۸-۳۶۷

۲۸ـ حافظ:

مرید جام میست ای صبا برو
وزبنده بندگی برسان شیخ جام‌را

دیوان / ۷

۲۹ـ دیوان / ۱۲۴

۳۰ـ دگر بقیهٔ ابدال شیخ امین‌الدین... دیوان / ۳۶۳

۳۱ـ دیوان ص ۳۴۷ سطر ۲، مقایسه شود باص ۱۲۵ سطر ۷

۳۲ـ روضهٔ خلدبرین خلوت درویشانست. دیوان / ۳۵

۳۳ـ شعر بی‌دروغ / ۱۳۲، ۳۵۲

۳۴ـ دیوان / عب ـ عج

۳۵ـ گر نکردی نصرت دین شاه‌یحیی از کرم
کار ملک و دین ز نظم و اتساق افتاده بود
دیوان/ ۱۴۴

۳۶ـ دیوان/ ۲۷۰

۳۷ـ جوزا سحر نهاد حمایل برابرم
یعنی غلام شاهم و سوگند می‌خورم
دیوان/ ۱۴۴

۳۸ـ وام حافظ بگو که باز دهند
کرده‌ای اعتراف و ما گُوهیم
دیوان/ ۲۶۳

۳۹ـ باز نشان حرارتم ز آب دو دیده و ببین
نبض مرا که می‌دهد هیچ ز زندگی نشان
دیوان/ ۲۶۴

۴۰ـ اشک خونین بنمودم به طبیبان گفتند
درد عشقست و جگرسوز دوایی دارد
دیوان/ ۸۴

۴۱ـ چندانکه گفتم غم با طبیبان
درمان نکردند مسکین غریبان
دیوان/ ۲۶۴

۴۲ـ دیوان/ ۳۹ـ۳۸

۴۳ـ حافظ :
به روز واقعه تابوت ما ز سرو کنید
که می‌رویم به داغ بلندبالایی
دیوان/ ۳۵۰

مقایسه شود با کلام شاعر عرب:
فَاجعلوا اِنْ مِتُّ یوماً کَفَنی
ورقَ الکرْمِ و قبری معصرة

۴۴ـ بده ساقی می باقی که در جنت نخواهی یافت
کنار آب رکن‌آباد و گلگشت مصلا را
دیوان/ ۳

۴۵ـ قاضی بیضاوی در شروع به‌تألیف تفسیر خویش تردید خود را به‌وسیلهٔ استخاره رفع کرد(انوارالتنزیل ۱/۲) و عبید زاکانی دستور منظومی دارد درباب‌فال، کلیات/۷۶. دربارهٔ فال واستخاره در مجلهٔ سخن(۱۳/۵۶۰ ۵۴۵) به تفصیل سخن رانده‌ام. رجوع شود به مجموعهٔ یادداشتها و اندیشه‌ها /۲۷۴ - ۲۵۱

۴۶ـ عنوان ملك‌القراء که درپایان یك‌نسخهٔ خطی دیوان حافظ متعلق به اواسط قرن نهم جزو القاب شاعر ذکر شده است ظاهراً نشان می‌دهد که شاعر درعصر خویش و ادوار نزدیك به آن بیشتر به عنوان عالم و فاضل و مخصوصاً قاری قرآن مشهور بوده است نه به‌عنوان عارف و سالك که ظاهراً در زمانهای بعد به وی داده‌اند. رك: دیوان، مقدمهٔ قزوینی/عب ـ عج

## ۱۲ـ عشق، کدام عشق؟

۱ـ دیوان شرقی گوته، به وسیلهٔ شجاع‌الدین شفا به‌فارسی ترجمه‌شده‌است. راجع به ارتباط گوته وحافظ هم‌تحقیقات بسیار در زبان آلمانی وفارسی هست. ازآن جمله رجوع شود به مقالهٔ نگارنده، گوته و ادبیات ایران، در مجموعهٔ یادداشتها واندیشه‌ها/۳۰۰ـ۲۹۰. راجع به ژان‌لاهورهم، رجوع‌شود به : دکتر جواد حدیدی، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات مشهد ۹/۲

۲ـ عن اَنَسِ بنِ مالِكٍ اَنَّ اعرابیّاً قالَ لِرَسولِ اللهِ صَلَّی اللهُ علیهِ وسَلَّمَ : مَتَی السّاعَةُ ؟ قالَ لَهُ رَسولُ اللهِ صَلَّی اللهُ علیهِ وسَلَّمَ :ما أعْدَدْتَ لَها؟ قالَ : حُبَّ اللهِ و رَسولِهِ ، قالَ : اَنتَ مَعَ مَنْ أحْبَبْتَ. صحیح مسلم ۴۲/۸ مقایسه شود با کتاب الزهره/۶۶ ، عن ابنِ عباس اَنَّ النبیَّ صلعم قالَ من عَشِقَ فَعَفَّ و كَتَمَ فَماتَ ماتَ شهیداً ، عطف الالف/۵۶. حدیث اخیر که با اندك تفاوت‌در کتب صوفیه و حتی بعضی کتابهای ادب مکرّر آمده است تفسیری است از آنچه اَلْحُبُّ الْعُذری (=عشق آمیخته با عفت) خوانده‌اند و در توصیف آن باید رجوع کرد به هزارویکشب ، طبع کلالهٔ خاور ۳/۸ـ۷

۳ـ تلقی حکما وعرفای مسلمین ازعشق، حاکی از آشنایی آنهاست با

اقوال و تعالیم یونانیان دراین باب. راجع به اقوال مسلمین درباب عشق، مقالهٔ H.Ritter, Philologika III, Der Islam/21 که درفصل حاضر نیز از آن استفاده شده است در عین حال، نیاز به اصلاح وتکمیل دارد.

۴ـ درباب Troubadours و مسئلهٔ Amour Courtois رجوع شود به تواریخ ادبیات اروپایی در قرون وسطی. راجع به احتمال تأثیر طوق‌الحمامه در پیدایش سنت غنایی تروبادورها رجوع شود به: شعر بی‌دروغ ۱۶۷/

۵ـ ازآن‌جمله‌است گفت وشنود منسوب به‌ارسطاطالیس‌وشاگردانش در بارهٔ عشق، وآنچه از اقوال افلاطون، ارسطاطالیس، وقلادیوس نقل شده است درباب ماهیت محبت. کتاب عطف‌الالف‌المألوف/۴۱–۴۰ و ۷۸–۷۷

۶ـ محمد معین، مقدمهٔ عبهرالعاشقین/۶۳–۶۲

۷ـ همان مأخذ/۴۲

۸ـ مقایسه شود باملاحظات الطاف حسین حالی، حیات سعدی (به زبان اردو)، ترجمهٔ سیدنصرالله سروش، طبع طهران ۱۳۱۶ ۱۳۸/ – ۱۳۷ که تفاوت شعر فارسی، عربی، و اردو را ازاین دیدگاه نشان می‌دهد.

۹ـ ارزش میراث صوفیه، چاپ سوم/۱۱۱

۱۰ـ تعبیر مأخوذ است از قرآن کریم: والشُّعَراءُ یَتَّبِعُهُمُ الغاوون، اَلَمْ تَرَ اَنَّهُمْ فی کُلِّ وادٍ یَهیمون و اَنَّهُمْ یَقولون ما لا یَفْعَلون. سورة الشعراء ۲۲۴–۲۲۷/

۱۱ـ عزیز نسفی، انسان کامل/۱۱۸

۱۲ـ السرّاج (ابومحمد)، مصارع العشاق/۸۸، ۱۴۳

۱۳ـ حدیث نبوی: الأَرواحُ جنودٌ مجنّدةٌ فماتعارفَ مِنها ائْتَلَفَ و ما تَناکَرَ مِنها اخْتَلَفَ، صحیح مسلم ۸/۴۱

۱۴ـ مروج الذهب ۲/۲۸۵، عبارت ابن‌داود بدین گونه است: و زعم بعضُ المتفلسفین اَنَّ الله جَلَّ ثناوه خلق کُلَّ روحٍ مدورةَ الشکلِ علی هیئةِ الکرةِ ثم قطعها ایضاً فجعل فی کل جسدٍ نصفاً و کُلُّ جسدٍ لقیَ الجسدَ الـذی فیه

النِّصفُ الَّذی قَطَعَ مِنَ النِّصْفِ الَّذی معه ، کان بینهما عشق لِلْمُناسبة القدیمة و تَتَفاوتُ احوالُ النّاسِ فی ذٰلِکَ عَلیٰ حَسَبِ رِقَّةِ طبائعهم . کتاب الزهره/ ۱۵

۱۵ـ دیلمی، کتاب عطف الالف / ۴۰ شماره‌ ۱۴۴؛ مقایسه شودبا :

Garcia Gomez, EL collar de la Paloma, Madrid 1922/ 39–40

۱۶ـ برای مفهوم شاهد رجوع شود به: تعریفات جرجانی/ ۱۰۹ مقایسه شود با کتاب عطف الالف/ ۱۱۰ـ ۱۰۹ ، التصفیه فی احوال المتصوفه، به تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی/ ۲۱۲

۱۷ـ ابن قیم الجوزیه، روضة المحبین و نزهة المشتاقین، طبع دمشق ۱۳۴۹/ ۱۵۰ ـ ۱۰۱. تفصیل اقوال فقها ومستند آنها را درمسئلهٔ النظر الی المُرد، ومسئلهٔ غض النظر نقل می کند. از کتاب محمدبن طاهر المقدسی که ابن‌الجوزی هم در تلبیس ابلیس پاره‌ای اقوال از آن نقل کرده است اطلاعی دردست نیست. ممکن هست ابن قیم الجوزیه آنچه را به‌عنوان مستند حکم فقهایی که قایل به جواز نظر بوده‌اند بدون ذکر مأخذ یاد می کند از کتاب مقدسی گرفته باشد. رجوع شودبه:

Ritter, H. Philologika VII, Der Islam /21

۱۸ـ دربارهٔ اوحدالدین کرمانی وعراقی وجود این گونه تمایلات در نفحات جامی تصریح شده است. ازمقالات شمس وازمقدمهٔ قدیم دیوان عراقی نیز این نکته تأیید می‌شود. همچنین رجوع شود به براون، ازسعدی تا جامی / ۱۴۶ و ۶-۱۵۵ مقایسه شود با کلیات عراقی، مقدمه / ۵۷-۵۵؛ بدیع‌الزمان فروزانفر، زندگی مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی، چاپ دوم/ ۵۴-۵۳

۱۹ـ شرح مواقف/ ۲۰۱–۱۸۹

۲۰ـ دربارهٔ مفهوم نظر ازجهت علم شناخت نگاه کنید به تعریفات جرجانی / ۲۱۶، و الردعلی المنطقین ابن تیمیه/ ۱۳ و ۸۸. غزالی نیز در معیار العلم، معارج القدس واحیاء العلوم بتفصیل در این باب سخن گفته است.

۲۱ـ دربارهٔ علم خلاف و مآخذ آن رجوع شودبه: جلال همایی، غزالی نامه / ۲۳-۱۷، مقایسه شودبا: فرار ازمدرسه/ ۷۳، ۸۴، ۳۷۳

۲۲ـ غزالی، احیاء العلوم ۴/ ۳۰۳–۲۹۹

۲۳- Massignon, L., Passion d' al-Halladj. i/161-3

۲۴- Ritter, H., Das Meer der Seele /454

۲۵- ازابوحلمان دمشقی و فارس دینوری هم این سیرت نقل‌شده‌است وممکن است تعبیر مبالغه‌آمیزی باشد ازیك نظریهٔ آنها. رجوع شودبه: ابو-منصور بغدادی، الفرق‌بین‌الفرق/۲۵۹،مقایسه شودبا: بدیع‌الزمان فروزانفر، شرح مثنوی شریف ۱/۳۲-۳۰

۲۶- برای توجیه این نکته‌که ظلوم وجهول را عرفا نه درمعنی‌قدح بلکه درمعنی مدح برای انسان تفسیر کرده‌اند، رجوع شود به: لاهیجی، شرح گلشن‌راز/۲۰۰ ، ۱۹۹

۲۷- کلیات عراقی، به‌کوشش سعید نفیسی، چاپ دوم/۴۰۲

۲۸- Ethé, H., Neuepersische Litteratur, im Grundriss der Iranischen philologie II /303

۲۹- برای شعر متنبی رجوع شود به فصل ۵- سرود زهره: یادداشت شمارهٔ ۲۶. مقایسه شود باکلام منسوب به حلاج: قَالَ الْحَلّاجُ الحُبُّ اَوَّلُهَا حُرَقٌ و آخِرُها قَتْلٌ. مکاشفة‌القلوب/۲۸

۳۰- Shakespeare, The Tempest III .I, 7

۳۱- الجَرَسُ اِجمالُ الخطابِ الالهیِ الوارِدِ عَلَی القَلْبِ بِضَرْبٍ مِنَ القَهْرِ و لِذٰلِکَ شَبَّهَ‌النَّبِیُّ صَلَّی‌اللهُ عَلَیهِ وَسَلَّمَ الوَحْیَ بِصَلصَلَةِ‌الجَرَس ... تعریفات جرجانی/۶۶

۳۲- عزیز نسفی، رسالهٔ بیست و دوم دربیان بهشت و دوزخ کتاب الانسان الکامل/۲۹۹ معهذا اینکه نسفی یك جای دیگر در رسالهٔ نوزدهم از کتاب‌الانسان الکامل/۲۵۲ راجع به این امانت می گوید که مراد عقل است ظاهراً ازآن روست‌که درمورد اخیر نظربه قول اهل رسوم دارد.

۳۳- دکتر محمد امین ریاحی، مقدمهٔ مرصادالعباد/۷۳-۷۲

۳۴- قول محمود شبستری: ظلومی وجهولی ضدنورند/ ولیکن مظهر عین ظهورند، گلشن‌راز/۷۳۶ مقایسه شود با شرح گلشن/۲۰۱-۱۹۹

۳۵- ابن تیمیه، مجموعة‌الرسائل والمسائل ، طبع قاهره، مطبعة‌المنار ۱۶۲-۵/۲

۳۶- کلمینی یا حمیراء یاکَلّمینی یا عایشة حدیث‌نبوی‌است در خطاب به‌عایشه که به‌قول مولوی پیغمبر در این‌بیان با وی همدمی ساخته است و در توجیه آن در مثنوی شرحی هست :

مصطفی آمد که سازد همدمی      کَلّمینی یا حمیرا زد دمی

برای مأخذ حدیث وشرح آن رجوع شود به فروزانفر، شرح احادیث مثنوی/۲۱-۲۵

۳۷- برای نمونهٔ این گونه تلقیها ازشعرحافظ رك به:

Carra DE Vaux , Les Penseurs de l' Islam, V/277_288

۳۸- ابیات ذیل که درغزلهای مربوط به سالهای اواخرعمرشاعر آمده‌ است حاکی است ازاین طرزتفکر درمسائل راجع به‌ایمان و عرفان:

نیل مراد بر حسب فکر وهمتست
از شاه نذر خیر و ز توفیق داوری

*

ای درگه اسلام پناه تو گشاده
بر روی زمین روزنهٔ جان و در دل

*

کجاست صوفی دجّال فعل ملحد شکل
بگو بسوز که مهدی دین پناه رسید

*

هوشیار حضور و مست غرور
بحر توحید و غرقهٔ گنهیم

*

به صبر کوش تو ای دل که حق‌رهانکند
چنین عزیز نگینی به دست اهرمنی

دیوان/۳۱۵،۲۰۷،۱۶۳،۲۶۳،۳۳۸

ونظایر این گونه معانی‌که دراشعار مربوط به اواخر عمرشاعر بسیار است این تصور راکه تطور نهایی فکر شاعر از ایمان به‌شك والحاد منجرشده‌ باشد قابل تصدیق نشان نمی دهد.

۳۹- جامی در نفحات الانس دربارهٔ وی می گوید: «یکی از عزیزان سلسلهٔ خواجگان قدس‌الله تعالی اسرارهم فرموده است که هیچ دیوان به‌ازدیوان حافظ نیست اگر مرد صوفی باشد» و نیز می‌نویسد: «هرچند معلوم نیست که وی دست ارادت پیری گرفته و در تصوف به یکی از آن طایفه نسبت درست کرده باشد اما سخنان وی چنان برمشرب این طایفه واقع شده است که هیچ کس را آن اتفاق نیفتاده». نفحات‌الانس/۶۱۴.

# کتابنامهٔ گزیده

## الف - از مراجع کهنه‌تر

۱- تاریخ شیخ اویس - تألیف قطب‌الدین اهری، شامل قسمتی ازمتن با ترجمهٔ انگلیسی به‌اهتمام ین فن لون، طبع لاهه ۱۳۷۳ ه.ق. این کتاب درباب تاریخ سلطان‌اویس و آل‌اینجو و آل‌مظفر بعضی اشارات و معلومات داردکه هرچند مفصل نیست اما به هرحال جالب است ودر کتاب دکتر غنی ذکری از آن نیست.

۲- تاریخ گیتی - تألیف محمود گیتی، تلخیص و ذیلی است برای مواهب الهی در تاریخ آل‌مظفر، طبع اول این کتاب در ذیل تاریخ گزیدهٔ حمدالله مستوفی طبع اوقاف گیب آمده است وطبع دیگری نیز به‌اهتمام عبدالحسین نوایی دارد.

۳- تاریخ یزد - تألیف جعفر بن‌محمدبن حسن جعفری از منشآت‌قرن نهم هجری، به‌کوشش ایرج افشار، از انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، طهران ۱۳۳۸. بعضی اطلاعات سودمند درباب آل‌اینجو و آل‌مظفردرآن‌هست. درکتاب دکترغنی ذکری ازآن نیست.

۴- تعریفات جرجانی - تألیف میرسید شریف جرجانی، مجموعه‌ای است فرهنگ گونه، از اصطلاحات علمی وحِکْمی اسلامی درعصر حافظ و قبل از آن. این کتاب به‌سبب ارتباط احتمالی و به‌هرصورت به‌مناسبت همعصری بین مؤلف آن با حافظ درفهم مقاصد وعبارات حافظ قابل ملاحظه است. طبع مصر ۱۹۳۸.

۵- شرح دیوان حافظ - به ترکی، طبع بولاق ۱۲۵۰، تألیف‌سودی بوسنوی ازفضلای عهد عثمانی که آن را درحدود سنهٔ ۱۰۰۳ به‌اتمام‌رسانیده‌است. مؤلف که اهل بوسنه ومعلم بعضی شاهزادگان در دربار عثمانی بوده است شرحهایی هم بربوستان و گلستان سعدی دارد. شرح سودی البته محدود

به‌تفسیر لفظی ولغوی است اما ازجهت ضبط نسخه‌ها که گاه فواید بیشتری‌را متضمن است. ازهمین لحاظ ضبط نسخه‌ها هم بعضی برآن اعتراض کرده‌اندواو را متهم به اصرار در سنی نشان دادن حافظ داشته‌اند اما نسخه‌های قدیم که در دست است این اعتراض را غیرموجه نشان می‌دهد و جای شك نمی گذاردکه آنچه در ضبط وی حذف و اسقاط شده است بهیچ‌وجه مبنی برغرض وی نیست بلکه در واقع به‌سبب‌فقدان آنهاست درنسخه‌های قدیمتر. کتاب، به وسیلهٔ‌دکتر عصمت ستارزاده به فارسی ترجمه شده است.

۶ـ شدّالازار فی حطّ‌الاوزار عن زوّارالمزار ـ معروف به‌المزارات یا مزارات شیراز تألیف معین‌الدین ابوالقاسم جنید شیرازی که آن را درحدود سال ۷۹۱ تألیف کرده است، طبع به تصحیح و تحشیهٔ محمد قزوینی ـ (و مقدمهٔ) عباس اقبال، طهران ۱۳۲۸ شمسی. کتاب درعهد حیات حافظ تألیف‌شده‌ است و ازمطاوی آن اطلاعات مفیدی درباب سلاطین وعلما وزهاد عصر حافظ می‌توان بدست آورد ودر واقع شدالازار از مآخذ بسیار سودمند است برای توصیف محیط دینی وعلمی عصرحافظ . در تاریخ عصرحافظ تألیف دکتر غنی فقط یك بارذکرآن رفته است (۱۰۴/) آن هم جهت بیان یك تن از مشایخ شیراز که درسال ۳۵۱ وفات یافته است. اهمیت کتاب که اندکی قبل از وفات حافظ اتمام یافته‌است‌وظاهراً به‌همین سبب شرح حال حافظ درآن نیست، بیشتر ازلحاظ تاریخ شیراز واوضاع واحوال آنجاست درعهد حافظ، اینکه دکترغنی دربررسی اوضاع واحوال شیراز ازآن استفاده‌ای نکرده است‌ازنقایص کتاب‌او محسوب است.

۷ـ کشّاف زمخشری ـ تفسیر قرآن کریم تألیف جارالله زمخشری. این کتاب به‌سبب آنکه موردمراجعه‌ومطالعهٔ حافظ‌بوده است درفهم وشناخت رموز بلاغت حافظ وپاره‌ای عقایدو آراء اواهمیت بسیاردارد ونفوذ این کتاب‌درديوان حافظ درخور بررسی جداگانه است.

۸ـ لطیفهٔ غیبیه ـ تألیف شاه‌محمددارابی‌از اهل‌دارابجرد فارس‌ومعاصر شاه عباس دوم صفوی، درشرح ابیات مشکل حافظ و دفع بعضی اعتراضات که نکته گیران بر کلام حافظ داشته‌اند. طبع طهران۱۳۰۴ه.ق.

۹ـ مجمل فصیحی ـ تألیف فصیحی، به تصحیح محمود فرخ، مجلد سوم طبع مشهد ۱۳۳۹ با وجود خلطی که دربعضی تواریخ ووقایع دراصل نسخ

موجود کتاب هست دربررسی تاریخ این دوره اهمیت بسیار دارد.

۱۵ـ مناهج الطالبین فی معارف الصادقین ـ در تاریخ انبیا و ملوک اسلام و بعضی فواید دیگر، تألیف علی بن الحسین بن علی المدعو بجارالله الهلالی الملقّب بعلاءالقزوینی. کتاب به‌نام جلال‌الدین... ابوالفوارس شاه شجاع تألیف یافته است و مؤلف چنانکه درپایان کتاب بیان می کند آن‌را در ذی‌الحجهٔ سنهٔ ثمان وسبعین (وسبعمائه) آغاز کرده است ودر شعبان سنهٔ تسع وسبعین به‌پایان آورده. نسخه‌ای از این کتاب مورخ به‌محرم‌الحرام سنهٔ احدی وثمانین و سبعمائه هست که عکسی از آن در کتابخانهٔ ملی طهران (آ، ۳۶۱) وجود دارد. کتاب در تاریخ آل‌مظفر و بعضی احوال عصر حافظ اهمیت دارد و دکترغنی در تاریخ عصر حافظ از آن استفاده نکرده است. چون این کتاب هنوز طبع نشده است نقل چند فقره ازآن را درین یادداشتها خالی از فایده ندیدم:

۱) مؤلف بعدازنقل پاره‌ای اشعارعربیه منسوب به‌شاه شجاع می‌نویسد:

> وابیات فارسیه خاصهٔ حضرت علیه بسیار است امـا جهت خسّت الشرکا که بیشترمردم برآن قادرند متعرض نمی‌شویم. (آ. 345).

۲) دربارهٔ امیرمبارز می‌نویسد:

> ازسلطان محمدالجایتو گذشته پادشاهی دین پـرور(تر) و عدل گستر (تر) وباناموستر ازسلطان سعید مغفورمبارزالدنیا والدین ابوالمظفر بن‌المنصور بادیدنیامد. در سنهٔ اربـع وخمسین و سبعمائهٔ هجریه تمامت مملکت فارس و کرمان وخوزستان وعراق وآذربایجان اورا مسلم شد ودر احیاء دین نبوی واظهار شرع مصطفوی یـدبیضا بنمود و ازقُرّاء سبع تفحص فرمود وقَرّاء وحَفَظه را تربیت کرد ودر تجدید احادیث نبوی ومواظبت برمدارست علوم نفسی و مـراسم و معالم دینی سعی بلیغ نمود ودرطاعت وتلاوت وعبادت آفریدگارخود به اقصی‌الغایه بکوشید وآثار فسق وفجور ازجهان برانداخت ورسوم مفسدت ازمملکت خود بکلی قمع وقلع کرد واهل فـارس در ایـام دولت اومعالم دین وشرایع اسلام آموختند وازهیبت وسیاست او به نماز وعبادات دیگر میل کردند وهمچنان ازآثار خیرات ومبرّات او بدان قاعده مانده‌اند و کراما کاتبین مثوبات حسنات بی‌نهایت در

دیوان اعمال آمرومأمور ثبت می گرداند. (ب، 350-آ 351).

۳) داجع به ماجرای پهلوان اسد می گوید:

بررأی ارباب‌الباب معیّن ومقرّر است که سردار مخالفان وسرور معاندان وپهلوان کافر نعمتان گربهٔزاهد اسدنام روباه‌سیرت کفتار-سیرت بیوفای‌بدعهد بود که... از کثرت نعمت کعبهٔ رفعت، وغرور مال وجاه وحکومت مملکت کرمان به‌موافقت فرعون وهامان طاغی ویاغی شده‌وچندین هزارخلق ازخان ومان آواره کرده... تا که باری تعالی برخلایق ببخشود... وآه سحر گاهی ضَعَفه و عَجَزهٔ کرمان کارگر آمد و به‌دست کمترین بنده‌ای ازبندگان درگاه طومار عمرش طی فرموده به اسفل‌السافلین فرستاد. (ب 356).

۱۱- منتخب‌التواریخ معینی - قسمت مربوط به مغول وتیمور. کتاب در حدود ۸۱۶ یعنی تقریباً یك ربع قرن بعدازوفات حافظ درشیراز تألیف شده‌است‌ومؤلف‌ظاهراً معین‌الدین نطنزی‌نام داشته است. منتخب‌التواریخ معینی به‌سبب اشتمال برتاریخ آل‌اینجووآل‌مظفر و ملوك یزد وکرمان درباب تاریخ عصرحافظ محتوی اطلاعات مفید است ودر تاریخ عصر حافظ دکترغنی از آن استفاده نشده است. منتخب معینی به‌همت ژان‌اُبَن درطهران به‌سال ۱۳۳۶ خورشیدی چاپ شده است. چون پاره‌ای از مطالب کتاب درباب تاریخ عصر حافظ خالی ازفایده نیست نقل آنها دراینجا سودمند می‌نماید:

۱) دربارهٔ امیرمبارز:

وزارت به خواجه برهان‌الدین داد و قاصدی به مصر فرستاد تا به‌جهت او از خلفای بنی‌عباس منشور بیاوردند. و به‌والی امیرالمؤمنین ملقب شد. در تقویت و تمشیت امرمعروف و نهی‌منکر جدی بلیغ داشت چنانکه به‌واسطهٔ بعضی از اشعار شیخ‌مشرف‌الدّین مُصْلِح‌السّعدی خواست که صندوق متبرك اورا بسوزد شاه شجاع که ارشد اولاد او بود دلیرانه به‌زانو درآمد و گفت‌که برانابت شیخ شاهدم، چنانچه گفته است:

سعدیا بسیار گفتن عمر ضایع کردنست

وقت عذر آوردنست اَستَغفِرُالله العظیم

محمد مظفر ملزم شد و از آن عزم بگشت. ۱۸۵/

۲) دربارهٔ شاه‌شجاع :

کمال نفس او تا غایتی بود که درمباحثهٔ علمی اکثر طالب‌علمان مستعد را الزام می‌داد وپیوسته شرح حماسه را به‌درس می‌گفت. به حسن صورت از اخوان ممتاز بود. ۱۸۷/

در حوالی سیرجان نزول کرده بود و ازغایت تفکردست برهم می‌زد. قوام‌الدین که راه وزارت داشت از او سبب آن پرسید. شاه شجاع گفت فکر تسخیر آذربایجان می کنم اگرمیسرشود. صاحب‌عیار بخندید وگفت: «ما را ازشیراز بیرون کرده‌اند نمی‌دانیم که به کرمان راه خواهند داد یا نه. باوجود این کلیات (که) درپیش‌است پادشاه را فکر تسخیر آذربایجان درخاطرمی گردد!». شاه‌شجاع آن سخن را فروخورد وهیچ جواب نداد ۱۸۸/

۱۲- المواقف- تألیف‌الامام الاجل‌القاضی عضدالدین عبدالرحمن‌بن‌احمدالایجی، بـا شرح میرسید شریف جرجانی متوفی ۸۱۶ و دو حاشیه از عبدالحکیم سیالکوتی ومولی حسن چلبی، طبع مصر ۱۳۲۵، در۸ مجلد. این کتاب درشرح و بیان عقاید جاری عهد حافظ درمسائل راجع به‌کلام وعقاید، مرجعی است سودمند. همچنین شرح میرسید شریف برآن نیز به‌سبب‌هم‌عصری شارح با خواجه، در فهم مقاصد او و درك مسائل فلسفی وکلامـی عصر حافظ اهمیت مخصوص دارد.

۱۳- مواهب الهی در تاریخ آل‌مظفر- تألیف جلال‌الدین معلم‌یزدی جلد اول به تصحیح سعید نفیسی، ازانتشارات کتابفروشی اقبال طهران. ایـن کتاب باوجود سبك مغلق ومصنوعی‌که دارد از جهت بررسی‌مسألهٔرواج بعضی ترکیبات وتعبیرات‌که نظایر یا عین آنها در دیـوان حافظ نیزهست جالب و حاکی ازشهرت و تداول آن گونه‌ترکیبات در عصر حافظ است. جنبهٔ‌تاریخی کتاب‌که مورد توجه دکترغنی واقع شده است نیز اهمیت بسیار دارد.

۱۴ـ نفایس الفنون فی عرایس العیون ـ تألیف محمد بن محمود آملی دایرة‌المعارف فارسی عصر حافظ. کتاب به‌عهد سلطنت شاه شیخ ابواسحق، در شیراز تألیف یافته است و گذشته ازفواید تاریخی ولغوی آن‌که تا حدی شبیه به‌کتاب شمارهٔ ۱۳ مذکور در فوق است، ازجهت اسباب تألیف و تأثیر آن درفرهنگ عصر حافظ اهمیت دارد. طبع طهران ۱۳۰۹ ق.

## ب ـ از چاپهای دیوان

۱ـ چند نمونه از متن درست حافظ، مسعود فرزاد، قاهره ۱۹۴۲

۲ـ حافظ شیراز، با انتخاب، تصحیح. نقطه‌گذاری، احمد شاملو، طهران ۱۳۳۶ ش.

۳ـ حافظ شیرازی، براساس نسخهٔ مورخ ۸۲۴ هجری، به اهتمام محمدرضا جلالی نائینی ونذیراحمد، طهران ۱۳۵۰

۴ـ در جستجوی حافظ صحیح، از مسعود فرزاد: کتاب اول: جامع نسخ، کتاب دوم و سوم صحت کلمات و اصالت، انتشارات دانشگاه شیراز، ۱۳۴۷ و بعد.

۵ـ دیوان حافظ، تصحیح و حواشی سیدابوالقاسم انجوی شیرازی، طهران ۱۳۴۵، چاپ دوم ۱۳۴۶، مصحح علاوه برنسخه‌های قدیم برنسخه‌های جدید وحتی چاپی هم تکیه دارد وبا اینهمه طبع تازه مشتمل برمزایای جالبی است و ازآن جمله کشف‌الابیات آن، فواید بسیار دارد.

۶ـ دیوان لسان الغیب خواجه شمس‌الدین‌محمد حافظ شیرازی، به کوشش حسین پژمان بختیاری مقدمهٔ کتاب شامل تحقیق جامع وجالبی است درباب حافظ وشعر او که برای تعدادی از محققان مورد استفاده بوده است. طهران، طبع دوم، ابن‌سینا ۱۳۴۲.

۷ـ دیوان حافظ، به اهتمام سیدعبدالرحیم خلخالی، از روی نسخهٔ خطی مورخ ۸۲۷، طهران ۱۳۰۶

۸ـ دیوان کهنهٔ حافظ، به‌اهتمام ایرج افشار، طهران ۱۳۴۸

۹ـ دیوان خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، به‌اهتمام محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، طهران ۱۳۲۰ هجری شمسی، موثقترین‌طبع جامع انتقادی ازدیوان حافظ. مجموعهٔ طبع دکتر خانلری باآنکه نسخهٔ‌اساس آن ازحیث تاریخ برنسخهٔ اساس‌این طبع مقدم است جامع نیست‌فقط گزیده‌ای

است ازغزلیات خواجه. وقتی یك کاتب به خود اجازه دهد از ابیات وغزلهای یك دیوان انتخاب کند چه اطمینان هست که احیانا اجازهٔ تصرف درضبط الفاظ و ترکیبات را به خود نداده باشد؟ با آنکه درطرز استفاده ازنسخ اساس قزوینی جای حرف هست واینکه مصحح نسخه بدلهارا ضبط ونقل نمی کند قبول صورتی راکه درنسخهٔ وی هست گه گاه دشوار می کند، باز تا نسخه‌ای انتقادی از تمام دیوان حافظ، که درعین‌حال برمبانی دقیق واستوار نقد متون مبتنی باشد نشر-نشده است، نسخهٔ طبع قزوینی مستندترین چاپ دیوان حافظ به‌شمار خواهد-رفت وضبط منتخبات به‌هیچ وجه نمی‌تواند صورت اصل‌قدیم موجود در دیوان‌را نفی کند هرچند به ذوق ومنطق ما مطلوبتر باشد.

۱۰- غزلهای خواجه حافظ شیرازی، چاپ دکترپرویز ناتل‌خانلری، طهران ۱۳۳۷

## ج- از شرحها و بررسیها

۱- بانك‌جرس، راهنمای‌مشکلات دیوان حافظ، ازپرتو علوی، طهران ۱۳۴۹

۲- تاریخ‌عصر حافظ، یاتاریخ فارس ومضافات وایالات مجاوره‌درقرن هشتم. جلد اول ازکتاب (ناتمام) بحث درآثار وافکارواحوال حافظ، تألیف دکترقاسم غنی طهران ۱۳۲۱ شمسی. شامل روایات مورخان وتذکره نویسان درباب تاریخ عصرحافظ وهمچنین اطلاعات بسیار مبسوط درباب حافظ. باآنکه نویسنده موفق نشده است یادداشتهای خودرا درباب زندگی حافظ منتشر کند، در این کتاب غالب آن گونه معلومات را جابه‌جا نقل‌کرده است. مآخذعمدهٔ تاریخ حیات حافظ غالباً دراین‌کتاب جمع و تدوین شده است. ازین‌رو من، خواننده را غالباً ـ جز بندرت وفقط درمواردی‌که نسخهٔ اصل مأخذ به شکل دیگری دردسترس من بوده است ـ به این‌کتاب غنی حواله کرده‌ام. معهذا بسیار هست‌که آنچه من ازین مآخذ نتیجه گرفته‌ام باآنچه دکتر غنی‌استنباط-کرده است تفاوت دارد.

۳- حافظ تشریح، عبدالحسین هژیر، چاپ سوم، طهران ۱۳۴۳

۴- حافظ چه می‌گوید؟ کسروی‌تبریزی، چاپ‌چهارم ۱۳۳۵، انتقادی است برحافظ‌که نویسنده به‌اعتقاد خود بدآموزیهای اخلاقی واجتماعی حافظرا بشدت محکوم می کند.

۵ـ حافظ شناسی یا الهامات خواجه، ازمحمد علی بامداد، طهران ۱۳۲۶، چاپ دوم ۱۳۳۸
۶ـ حافظ شیرازی، ازمحمود هومن، به‌کوشش اسماعیل خوئی، طهران ۱۳۴۷
۷ـ حافظ شیرین سخن، ازمحمد معین، نشریهٔ بنگاه پروین، طهران ۱۳۱۹
۸ـ حافظنامه، سیدعبدالرحیم خلخالی، طهران ۱۳۲۰
۹ـ فرهنگ اشعار حافظ، ازدکتراحمد علی رجایی، انتشارات زوار، طهران ۱۳۴۰
۱۰ـ مکتب حافظ، یا مقدمه برحافظ شناسی، ازدکترمنوچهر مرتضوی طهران ۱۳۴۴
۱۱ـ نقشی ازحافظ، از علی دشتی، طهران ۱۳۳۷
۱۲ـ حافظ خراباتی، رکن الدین همایون فرخ، طهران ۱۳۵۴

## د ـ از زبانهای دیگر

1_ ARBERRY, A.H., *Fifty Poems of Háfiz*, Cambridge 1953
2_ *Classical Persian Litterature*, London 1958
3_ BAUSANI, A., *LA Rappresentazione della Natura del Poeta Persiano Hafiz*, Oriente Moderno, 23, 1943
4_ *Storia della Leteratua Persiana*, Milano 1960, *INDIZI*
5_ BOYCE, M.A *Novel Interpretation of Hafiz*, BSOAS. 1953
6_ BROWNE, E.G., *A Literary History of Persia*, Vol. 3, Cambridge 1920.
7_ FARZAD, M., *Hafez and his Poems*, London 1949
8_ LESCOT, R., *Chronologie de Hafiz*, BEOD, 1944
9_ ROEMER, H.R., *Probleme der Hafiz Forschung und ihrer Lösung* Wiesbaden 1951
10_ RYPKA, J., *History of Iranian Literature*. Dordrecht _ Holland 1968 *Index*
11_ WICKENS, G.M., *The Persian Conception of Artistic Unity in Poetry and its Implication in Other Fields*, BSOAS, 1952
12_ *An Analysis of Primary and Secondary Significations in the Third Ghazal of Hafiz*, BSOAS 1953

# فهرست راهنما


**آ**

آخرالزمان: ۶۱
آذربایجان: ۵۴، ۱۱۶، ۲۶۱، ۲۶۳
آربری: ۲۴۰
آسیای صغیر، رنود: ۲۰۴
آصف جم اقتدار ← برهان‌الدین ابونصر
آل اینجو: ۲۶۲
آل مظفر: ۱۲۴، ۱۳۴، ۱۶۰، ۱۷۲، ۲۶۲
آن: ۱۴۰
آناتول فرانس: ۷۸
آناکرئون: ۶۷
آیینهٔ جام: ۱۴۷، ۱۴۸
آیینهٔ سکندر: ۶۷، ۶۸، ۱۳۴

**الف**

ابراهیم: ۵۹
ابرقوه: ۱۱۰
ابن‌اثیر: ۲۱۳، ۲۳۱
ابن بطوطه: ۱، ۲، ۳، ۱۰، ۱۱، ۱۸، ۲۰، ۲۴، ۲۵، ۱۴۹، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۷
ابن بی‌بی: ۲۰۴
ابن حزم اندلسی: ۱۷۷
ابن خلکان: ۲۱۳، ۲۳۷
ابن داود: ۱۸۳
ابن‌سینا: ۱۵۱، ۱۷۷
ابن طباطباء: ۶۶
ابن عربی ← محیی‌الدین
ابن‌فارض: ۹۱، ۱۶۶، ۹۳، ۲۳۴، ۲۳۵
ابن ندیم: ۱۷۷
ابواسحق اینجو، شاه: ۱، ۴، ۷، ۱۱، ۱۲، ۱۸، ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۴۸، ۴۹، ۵۱، ۱۱۳
ابوبکر، خلیفهٔ عباسی: ۵۰
ابوبکر القطبی الاهری: ۲۱۱
ابوالحسن دیلمی: ۱۷۷
ابوحمزهٔ بغدادی: ۱۸۲، ۱۸۵
ابوالخطاب (قاری): ۱۹
ابوریحان بیرونی: ۲۰۳
ابوسعد بلیانی: ۱۸
ابوسعید ایلخان: ۱۲، ۵۰
ابوسعید مهنه: ۸۰
ابوعبدالله بن الخفیف: ۱۷۷
ابوالعلای معری: ۳۶، ۳۹، ۶۴، ۶۷، ۹۱، ۱۲۷، ۱۹۹، ۲۱۵
ابوعلی دقاق: ۲۳

ابوفراس: ۳۶، ۶۳
ابوالفرج: ۳۶
ابوالمبارك (قاری): ۱۹
ابوالمحاسن بن تغری بردی: ۲۳۱
ابومحمد منصور: ۸
ابومسلم، پهلوان خراسان: ۶
ابونواس: ۳۶، ۶۵، ۶۷، ۱۲۷، ۱۰۷، ۲۴۱
اپیکور: ۱۲۰، ۱۴۰
اتابکان یزد: ۴۴
اتابك پشنگ، پادشاه لر: ۱۲۴
اتابك یزد، حاجی شاه: ۴۴
اختیار: ۱۳۷، ۱۳۸
ادب صوفیه: ۱۶۹
ادراك اشراقی: ۹۸
اراده: ۱۳۷
ارس، رود: ۱۲۳
ارسطاطالیس: ۱۷۸، ۲۵۳
استغنا: ۶۸، ۱۲۹
اسکندر: ۱۳۲، ۱۳۴
اشراقات قلبی: ۳۲
اصطخر: ۱۳۴
اصفهان: ۱۳، ۲۸، ۲۹، ۴۳، ۵۰، ۵۵، ۱۱۰، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۵۸، ۱۶۱
افتخارالدین دامغانی: ۲۰
افلاطون: ۱۷۸، ۱۸۳، ۱۹۰
اقبال، عباس: ۲۶۰
الست، عهد: ۱۳۸، ۱۵۰، ۱۶۶
الفاظ صوفیه (ابدال، جمع، تفرقه، ذکر، محبت...): ۳۳، ۱۶۸
امیرخسرو دهلوی: ۵۸
امیر حاجی ضرب: ۴۹
امیر علیشیر نوایی: ۴۵، ۲۱۰
امیر مبارز ← مبارزالدین
امیر معزی: ۶۹
امین‌الدین، شیخ: ۲۳، ۳۷، ۲۰۷
امین‌الدین بلیانی: ۱۶۸
انکیزیسیون: ۵۱
انگور مثقالی: ۴۴
انوری: ۳۱، ۴۹، ۶۴، ۶۹، ۸۲، ۱۶۸، ۲۱۹
اوحدالدین کرمانی: ۱۸۰، ۱۸۵
اوقاف: ۷، ۵۱، ۶۱
اویس، پسر شاه شجاع، ۱۲۱، ۱۲۶
اویسی، طریقت: ۱۵۳
اهریمن تاتار ← تیمور
اهل مدرسه: ۶۶
اهل ملامت (ملامتیه) ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰
ایذج: ۲۹، ۱۲۴
ایلخان مغول: ۶
ایلخانیان: ۳، ۱۲
ایلکانی، سلطان احمد ← سلطان احمد
ایلکانی، سلطان اویس ← سلطان اویس
ایهام: ۷۷

ب

بابا طاهر: ۱۳
باباکوهی: ۱۳
بابل: ۵۹
بازار دمشق: ۱۰
باغ کاران: ۱۲۰، ۲۴۰
بایزید: ۳۸، ۱۰۵، ۱۵۸
بخارا: ۱۶۱
براهمه: ۱۲۸
برج اولیا (شیراز): ۴۶، ۱۶۳، ۱۶۹
برهان‌الدین ابونصر، خواجه: ۵۱،۵۵، ۱۱۰، ۲۶۲
بغداد: ۵۰، ۱۱۴، ۱۵۹، ۲۳۱

بقعهٔ شیخ کبیر: ۸
بلاغت قرآن: ۵۸، ۶۲
بنگ: ۱۶۵
بنگاله: ۱۲۴
بنی‌عباس: ۵۰، ۲۶۲
بواسحقی، روزگار، دولت: ۲۴، ۲۶، ۴۳، ۴۵، ۴۹، ۱۷۲
بواسحقی، فیروزه: ۱، ۳، ۱۳، ۲۲، ۳۰، ۲۰۳، ۲۰۵
بودلر: ۸۷
بورژوایی، فرهنگ: ۲۰۰
بوصیری: ۶۳، ۲۱۴
بهاءالدین (پدر حافظ) ← کمال‌الدین
بهاءالدین عثمانی شافعی: ۱۱۷
بهشت سعادت: ۲
بیت لطف: ۴، ۱۱، ۴۴، ۴۶

پ

پادشه بحر ← قطب‌الدین تهمتن
پهلوان اسد خراسانی: ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۶۴، ۲۶۲
پهلوان خرم: ۱۲۳
پهلوان محمد زین‌الدین: ۱۲۳
پهلوان محمود: ۳
پیر گلرنگ، افسانه: ۱۶۷، ۱۷۴
پیر نیشابور ← خیام

ت

تابعین: ۷
تاج‌الدین جعفر، سید: ۸
تاش‌خاتون: ۳، ۷، ۱۱، ۲۶
تبریز: ۲۳، ۵۴، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۶۰
ترکان: ۴۴، ۷۶، ۱۱۴، ۲۲۶
ترکان جلایر: ۱۱۶
ترکان سمرقند (لشکریان تیمور): ۱۶۰، ۱۷۲، ۲۴۷
ترك خجندی ← کمال
ترك سمرقندی: ۶۷، ۱۵۹، ۱۶۱
تعبیرات و کنایات عوام: ۸۵
تفکر غربی: ۲۰۰
تکیهٔ سعدی: ۶
تمغا: ۲۵، ۴۷
تمیم‌بن معز: ۶۵
تناسخ: ۱۲۸
تورانشاه وزیر، خواجه: ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۵۸
تیمور: ۲۲، ۴۴، ۶۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۷۱، ۱۷۲، ۲۴۷، ۲۶۲

ث

ثلاثهٔ غساله (کاس‌سه‌گانی): ۱۰۸، ۱۲۴

ج

جاحظ: ۱۷۷
جارالله‌الهلالی ← علاء قزوینی
جالینوس: ۱۷۸
جام جم: ۶۷، ۶۸، ۹۴، ۹۵، ۱۴۵
جام جهان‌بین: ۱۴۵، ۱۵۷
جام جهان‌نما: ۹۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۷
جامع قدیم دیوان (محمد گلندام): ۳۵
جام کیخسرو: ۹۶، ۱۴۶
جام مقدس: ۱۴۵
جامی، نورالدین‌عبدالرحمان: ۴۵، ۸۰، ۸۶، ۱۶۲، ۱۶۶، ۲۳۴، ۲۴۸
جاندار: ۴۶
جبر: ۱۳۷، ۱۳۸
جبرئیل ← داستان ملایك
جرجانی، میرسیدشریف: ۱۶۶، ۱۸۸، ۲۰۲

جلال‌الدین ابوالفوارس ← شاه‌شجاع
جلال‌الدین تورانشاه ← تورانشاه
جلال‌الدین دوانی: ۱۴۱، ۱۹۹
جلال‌الدین، سلطان: ۱۷۲
جلال عضد، قاضی: ۱۶، ۱۸، ۲۳، ۲۷، ۳۳، ۱۲۸، ۲۰۲
جلایر، سلطان احمد: ۱۱۰، ۱۵۸، ۱۶۰
جم: ۱۴۶
جمشید: ۶۷، ۶۸
جمع‌خانه: ۱۵۳
جنید شیرازی، معین‌الدین ابوالقاسم: ۳۸، ۲۶۰
جوینی، عطاملک: ۶۸
جهان‌بینی عرفانی: ۹۱، ۱۰۴
جهانجوی تاتار ← تیمور
جهانگرد مغربی ← ابن‌بطوطه
جیحون، رود: ۱۷۳

چ

چنگیز مغول: ۱۷۲
چوپانی، ملک‌اشرف: ۳۸

ح

حاتم طائی: ۲۷
حاجی‌قوام ← قوام‌الدین حسن
حاجی ملاهادی سبزواری: ۲۴۶
حافظ ابرو: ۲۱۱
حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد: ۱، ۲، ۳ و...
حافظ قرآن: ۲۱، ۳۷
حافظ مقدس: ۱۷۶
حبهٔ خضرا ← بنگ
حدیث قدسی: ۶۱
حسان‌بن ثابت: ۱۵۷، ۲۳۶، ۲۴۱
حسن تعلیل: ۷۸
حق‌الیقین: ۹۶
حلاج: ۹۲، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۸۴، ۱۹۱، ۱۹۵
حمدالله مستوفی. ۱۰
حیدرآباد: ۲۰۳

خ

خاقانی: ۳۹، ۶۹، ۱۶۸، ۲۱۶، ۲۱۹
خانقاه: ۳۲، ۱۴۹، ۱۶۴، ۱۶۹
خجند: ۷۶
خجندی ← کمال
خرابات مغان: ۳، ۴۳، ۱۵۷، ۱۶۵، ۱۶۹، ۲۱۰
خراج فارس: ۲۵
خراسان: ۱۶۲
خرقه‌پوشی: ۱۷۱
خسرو ← امیرخسرو
خضر: ۱۳۲
خط غبار: ۱۶
خلیل عادل (برادر حافظ): ۱۶
خواجوی کرمانی: ۳۷، ۵۷
خواجه عبدالله انصاری: ۱۲
خوارزم: ۱۶۰، ۱۶۱، ۲۴۷
خوارزمیان: ۲۴۷
خوان یغما: ۸۶
خیام: ۶۶، ۶۷، ۶۹، ۷۴، ۹۱، ۱۲۰، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۹۹
خیام‌مآبانه، اندیشه: ۷۴

د

دارا: ۱۳۴
دارابی، محمد: ۱۹۹
دارالعباد: ۱۱۹

داستان ملایك: ۱۰۰
دجال: ۶۱
دروازهٔ سعادت: ۲۹
دقوقی، مکاشفه: ۹۷
دقیقی: ۶۷، ۲۱۸
دکن: ۱۲۰
دندی: ۱۱۱
دوانی، جلال‌الدین: ۱۹۹
دولتشاه: ۱۶۲، ۲۳۶، ۲۴۸
دیرمغان: ۴۰، ۱۴۴
دیوانی، کار: ۱۱۴

ر
راهداری: ۴۹
رئیس عمر: ۲۹
رباط شیخ کبیر: ۱۸
رباعی موقوف: ۲۴
رکن‌آباد، آب، سرچشمه: ۶، ۱۰، ۱۱۳
رند: ۴۱، ۱۷۰
رند شیراز: ۷۴
رنود آسیای صغیر ← آسیای صغیر
روح‌القدس: ۱۵۷
رود (فرزند) عزیز (فرزندحافظ): ۱۷۳
رودکی: ۶۷
روزبهان: ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶
روزبهانیه، سلسله: ۱۷۹

ز
زبان شعر: ۸۶
زمخشری: ۱۸، ۳۴
زندان سکندر ← یزد
زنده‌رود: ۱۲۰، ۲۴۰
زین‌الدین تایبادی: ۱۱۸
زین‌العابدین، پسر شاه شجاع: ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۷۱، ۱۹۷، ۲۰۱

ژ
ژان‌ابن: ۲۶۲
ژان‌لاهور: ۱۷۶

س
سانسور محتسب: ۵۳
سبك: ۸۲
سبك هندی: ۸۶
سراج‌الدین، مولانا: ۲۳
سرور اهل عمائم ← حاجی قوام
سعادت‌آباد ← میدان
سعدالدین احمد: ۹
سعدی: ۱۰، ۱۴، ۱۹، ۳۱، ۳۷، ۵۱، ۵۷، ۵۸، ۶۷، ۷۵، ۸۸، ۱۰۵، ۱۱۵، ۱۳۸، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۶، ۱۹۲، ۲۳۱، ۲۶۲
سکاکی: ۱۸، ۳۴
سلطان احمد ایلکانی: ۵۹، ۲۴۰
سلطان‌اویس ایلکانی: ۵۴، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۶۰، ۱۶۹، ۲۳۷، ۲۴۰
سلطان محمود الجایتو: ۲۶۱
سلطانیه: ۱۲۶
سلمان ساوجی: ۵۸، ۱۱۵، ۱۶۶، ۱۶۸
سلیمان: ۲۲، ۵۹
سمرقند: ۱۶۱
سنائی: ۷۰، ۱۷۸، ۲۲۰
سهروردی: ۳۲، ۱۶۶

ش
شاخ نبات: ۲۶

شاطبی، قصیده: ۱۹
شاعراسلام ← حسان
شافعی: ۱۰۸، ۱۹۵، ۲۳۷
شاه اینجو ← ابواسحق
شاه ترکان، افراسیاب: ۱۱۷، ۱۱۸
شاه‌چراغ: ۷
شاه‌داعی: ۸۸
شاهدبازی: ۴، ۱۱
شاه‌سلطان: ۵۰، ۵۴
شاه‌شجاع: ۴۵، ۴۹، ۵۱، ۵۴، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۳۳، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۹، ۲۴۸، ۲۶۱، ۲۶۲
شاه‌شیخ ← ابواسحق
شاه‌نعمت‌الله ولی: ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۸۸، ۲۴۹
شبستری: ۹۲، ۹۳، ۱۹۵، ۲۳۴
شبلی، پسر شاه شجاع: ۱۰۵، ۱۲۱، ۱۲۶
شرابخواری: ۴۹
شرب‌الیهود: ۴۴
شطرنج: ۲۱
شعر منقح (حولیات): ۵۷
شعر نو: ۸۷
شکوه آصفی: ۵۹
شمس‌الدین آملی: ۲۱
شمس‌الدین محمد صادق: ۱۴
شمس فخری: ۲۴
شولستان: ۱۲۶
شهاب حسن: ۲۰۴
شهررندان (شیراز): ۱، ۶، ۱۶، ۲۱، ۲۲، ۲۶، ۲۹، ۴۳، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵، ۲۰۳
شیخ اشراق: ۱۸۷
شیخ جام: ۲۵۰
شیخ رستم: ۸
شیخ صنعان: ۷۰
شیخ علی کلاه: ۱۶۵
شیراز: ۳، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۳، ۲۹، ۴۳، ۴۹، ۵۰، ۵۵، ۵۷، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۶۱، ۱۶۶، ۱۷۲، ۲۰۵، ۲۴۷
شیراز، معبر کاروانهای تجارتی: ۲۵
شیرین پسر: ۱۸۰

### ص

صاحب‌عیار ← قوام‌الدین
صوفی: ۴۸، ۷۰، ۱۶۳
صوفی سمرقند ← تیمور
صوفیگری: ۱۷۱
صوفیه: ۱۷۱
صومعه: ۴۰، ۱۴۹

### ط

طامات: ۱۴۹
طایر قدسی: ۱۵
طغرا: ۱۱۲
طوبی: ۱۵۱
طور، آتش: ۵۹
طور، درخت: ۶
طوفان نوح: ۵۹

### ظ

ظاهریه، فرقه: ۱۸۴
ظلوم جهول: ۱۰۱، ۱۸۹، ۱۹۴
ظهیرالدین امیر: ۲۰۴
ظهیر فاریابی: ۳۱، ۳۷، ۳۹، ۸۱، ۸۲، ۱۶۸، ۲۱۹

ع

عارف صوفی ← حلاج
عالم صغیر و عالم کبیر: ۱۰۳
عباسیان ← بنی‌عباس
عبدالرزاق سمرقندی: ۱۶۰
عبدالرزاق کاشانی: ۳۲
عبید زاکانی: ۱، ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۳۷، ۴۰، ۴۴، ۴۹، ۵۲، ۱۳۳، ۱۶۴، ۱۸۰، ۲۵۲
عراق: ۵، ۵۴، ۱۱۶، ۲۶۱
عراقی: ۷۰، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۸
عراقی، غزلیات: ۲۲۵
عرفان: ۱۷۱
عزرائیل ← داستان ملایك
عزیز مصر: ۵۹
عشره، قاری: ۱۹
عشق: ۱۷۱
عشق الهی: ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۰
عشق انسانی: ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۰_۱۹۳
عشق جسمانی: ۱۰۷، ۱۲۹، ۱۸۱، ۱۹۰_۱۹۳
عشق روحانی: ۱۵۷
عشق عرفانی: ۱۹۱_۱۹۳
عشق مجازی: ۲۲، ۱۷۹، ۱۸۱
عطار: ۷۰، ۱۴۵، ۱۷۸، ۱۹۲، ۲۴۴
علاء قزوینی: ۲۱۱، ۲۶۱
علم نظر: ۱۱۹
علوم غربیه ۲۱
علی‌بن‌الحسین بن‌علی ← علاء قزوینی
علی سهل: ۱۶، ۲۹
عماد دین محمود: ۲۳، ۲۴، ۲۷، ۳۱
عماد فقیه کرمانی: ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۸
عینیه، قصیده: ۱۵۱، ۲۴۶

غ

غزالی: ۱۴۱
غزالی، احمد: ۱۷۸، ۱۸۵
غساله (مطرب هندی): ۱۲۵
غنی، دکترقاسم: ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۵۹، ۲۶۰
غیاث‌الدین اسکندر، پادشاه بنگاله: ۱۲۴، ۱۲۵
غیاث‌الدین بن خواجه رشیدالدین همدانی: ۱۲

ف

فئودال، جامعه: ۲۰۰
فاتح لنگ ← تیمور
فارس: ۲۸، ۵۰، ۱۱۰، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۵۹، ۱۷۱، ۲۰۴، ۲۰۹، ۲۶۱
فخرالدین عبدالصمد: ۱۲۵
فخررازی، امام: ۱۸
فراعنه: ۱۳۴
فرخ، مجبوب حافظ: ۲۶
فروزانفر، بدیع‌الزمان: ۲۱۳، ۲۴۳
فسا، سرپل: ۲۸
فلسطین: ۱۹
فهلویه: ۱۸۷
فیض ازل: ۱۳۲

ق

قاضی بیضاوی: ۱۸، ۲۵۲
قرائتهای هفتگانهٔ قرآن: ۱۹، ۲۰
قراء سبع: ۵۰، ۲۶۱
قزل ارسلان: ۲۱۹
قزوینی، علامه محمدبن عبدالوهاب:

۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۱۸، ۲۲۶، ۲۶۰
قطب‌الدین تهمتن بن تورانشاه، پادشاه هرموز: ۱۲۴
قلادیوس: ۱۷۸، ۲۵۳
قوام‌الدین حسن: ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۳۱، ۴۷
قوام‌الدین عبدالله: ۹، ۱۹، ۴۶، ۱۱۷
قوام‌الدین وزیر، صاحب عیار: ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۴، ۲۶۳

**ک**

کثارسیس: ۱۸۱
کاترین، دوسی‌ین: ۱۴
کازرون: ۱۵
کاس سه‌گانی ← ثلاثهٔ غساله
کبکنجیر، حکایت: ۱۶۴
کتب محرمه الانتفاع: ۵۱، ۵۳
کتمان عشق: ۱۸۱
کرد ساده دل ← بابا طاهر
کرمان: ۱۲،۲۳، ۱۱۰، ۱۲۱، ۱۱۶، ۱۲۳، ۱۶۵، ۲۴۹، ۲۶۲
کریم‌الطرفین: ۴۴
کلو اسفندیار: ۲
کلوحسن: ۱۱۶
کلوحسین: ۲
کلوفخر: ۲
کلو عمر: ۴
کمال اسمعیل: ۳۱، ۳۷، ۷۱، ۸۱، ۱۶۸، ۲۲۳
کمال خجندی: ۷۴، ۹۲،۱۸۰، ۲۲۶، ۲۴۸
کمال‌الدین ابوالوفا: ۱۲۵
کمال‌الدین (پدر حافظ): ۱۵
کوپای اصفهان: ۱۵
کوی نیکنامی: ۱۵۲
کیخسرو، اینجو: ۴۴

**گ**

گربهٔ زاهد: ۱۶۳، ۱۶۴
گلبانگ پهلوی: ۸۸
گلقند: ۷۳
گناه اودیپوس: ۱۱۱
گوته: ۱۷۶، ۱۹۸
گوسالهٔ سامری: ۵۹

**ل**

لایب‌نیتس: ۱۴۱
لرستان: ۲۹

**م**

مالارمه: ۸۷
مانویه: ۱۸۷
ماه کنعانی: ۱۲۱، ۲۴۰
مبارزالدین والدنیا ابوالمظفربن المنصور (محمد مظفر): ۱، ۴، ۷، ۱۲، ۱۶، ۲۸، ۲۹، ۴۳، ۴۶، ۴۸، ۴۹، ۵۴، ۱۱۰، ۱۱۷، ۱۵۸، ۱۹۷، ۲۶۱، ۲۶۳
مترلینک، موریس: ۱۴۶
متنبی: ۳۶، ۳۹، ۶۵، ۱۹۱، ۲۱۴
مجدالدین، شیخ: ۲۳، ۲۴
مجدالدین، قاضی: ۲۷
مجنون: ۶۴
مجوس: ۴۳
محتسب: ۴۹، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۷۹، ۱۱۰، ۱۱۲
محمدبن طاهر مقدسی: ۱۸۵
محمود شاه: ۵۴، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳

محمود شاه بهمنی: ۱۲۵
محمود کتبی: ۲۱۰
محیی‌الدین عربی: ۳۲، ۹۵، ۹۸، ۱۴۰، ۱۷۰، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰
مدرسهٔ شاه محمود: ۱۸
مدرسهٔ خاتونیه: ۱۸، ۲۳
مدرسهٔ مجدیه: ۱۸
مراعات نظیر: ۷۵
مرغ سلیمان: ۷۰
مسجد عتیق: ۵، ۱۰
مسعود سعد: ۷۱
مسعود شاه‌اینجو: ۳، ۱۲، ۱۵
مسعود غزنوی: ۳۹
مسعودی: ۱۸۳، ۱۹۰
مصر: ۵۰، ۶۳، ۱۲۱، ۲۴۰، ۲۶۲
مصلی: ۱۱۳، ۱۷۴
معتزله: ۱۲۸، ۱۷۷
معین‌الدین نطنزی: ۲۶۲
معین‌الدین یزدی: ۶۶
مغبچگان: ۲۲
مغول، قبایل: ۲۵، ۲۸، ۲۶۲
مفرح یاقوت: ۷۳
مقاطعه: ۵۱
مقریزی: ۲۳۱
مکاشفات روحانی: ۹۱
مکاشفات عارفانه: ۹۸
مکاشفهٔ عرفانی: ۱۵۱
ملك دارا: ۳۸، ۶۷، ۶۸، ۲۰۹
ملك سلیمان: ۱۲۱، ۱۳۴، ۱۶۱
منصور شاه: ۱۵۸، ۱۷۲
منوچهری دامغانی: ۳۹
موردستان، دروازه: ۲۹
موسیقی: ۲۱
مولوی (مولانا جلال‌الدین): ۷۰، ۹۰، ۹۶، ۹۷، ۱۳۸، ۱۶۲، ۱۷۹، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۳۱
مهدی: ۶۱
مهستی: ۲۳۱
میبد: ۵۰
می‌پرستان عرب: ۱۷۳
میثاق الست: ۱۰۲، ۱۸۳، ۱۹۳، ۱۹۴
میدان سعادت‌آباد: ۱، ۲۹، ۴۳، ۴۸، ۴۹
میرعلیشیر نوایی ← امیرعلیشیر
میکائیل ← داستان ملایك

ن

نازخاتون: ۳۸
نجف: ۵۰
نجم‌الدین خباز: ۱۳
نجم رازی: ۱۹۴
نرد: ۲۱
نصربن احمد: ۲۳۱
نصرة‌الدین یحیی: ۱۱۱، ۱۱۹
نظامی: ۶۹، ۷۰، ۸۷، ۲۳۲
نمرود، آتش: ۵۹
نمط عالی ← سبك
نورالدین خراسانی، شیخ: ۴۶

و

ورلن: ۸۷
ولتر: ۷۸، ۱۴۱
ولی‌شناسان: ۱۰۹

ه

هاروت: ۵۹
هارون: ۱۷۷
هرمز، جزیره: ۲۸
همجنسگرایی (همجنسبازی): ۴۴،

۱۸۰
همگر: ۶۹
همه خدایی: ۹۱
هند: ۱۱۴
هولدرلین: ۱۴۲

ی

یاغی باستی: ۱۲
یاقوت حموی: ۲۰۴
یحیی شاه: ۸۲، ۱۱۹، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۷۱، ۱۷۲، ۲۵۱
یزد: ۱۲، ۲۳، ۲۸، ۵۰، ۱۱۸، ۱۲۰، ۲۶۲
یزید، خلیفهٔ اموی: ۳۵
یهود: ۴۳

# فهرست کتابها و مجلات


**الف**

احادیث مثنوی: ۲۱۳، ۲۳۶

احیاءالعلوم (احیاء علوم‌الدین): ۲۵۴

ارزش میراث صوفیه: ۲۱۳، ۲۳۰، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۲

ارمغان پاك: ۲۳۶

اسرارالتوحید: ۲۲۷

اسرارالحکم: ۲۴۶

اسرارنامه: ۶۵، ۲۱۶

اسکندرنامه: ۷۰

اشارات و تنبیهات: ۲۳۴

اغانی: ۳۶، ۲۴۱

الهی‌نامه: ۱۴۵، ۲۲۴

امثال و حکم: ۲۳۱

انسان کامل: ۲۵۳، ۲۵۵

انوارالتنزیل: ۲۵۲

**ب**

با کاروان حله: ۲۱۵

بانگ جرس: ۲۶۵

بدایع: ۵۷

بستان السیاحه: ۲۰۷

البلاغه: ۲۰۹

بوستان: ۵۷، ۶۹، ۲۱۹

بهارستان: ۲۱۴، ۲۴۸، ۲۴۹

**پ**

پرندهٔ آبی: ۱۴۶

**ت**

تاریخ ادبی ایران (از سعدی‌تاجامی): ۲۱۲، ۲۵۴

تاریخ آل مظفر: ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۲۰

تاریخ جدید یزد: ۲۰۵، ۲۳۹

تاریخ شیخ اویس: ۲۱۱، ۲۵۷

التفهیم: ۲۱۴

تاریخ عصر حافظ: ۲۰۳،۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۱، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۷، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۵

تاریخ گیتی: ۲۵۹

تاریخ یزد: ۲۰۵، ۲۵۹

تذکرة الاولیاء: ۲۱۵

تذکرهٔ دولتشاه: ۲۰۶، ۲۳۶

تذکرهٔ میخانه، تعلیقات: ۲۰۶، ۲۵۰

ترجمان الاشواق: ۱۸۰

تعریفات جرجانی: ۱۶۷، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۰، ۲۵۴، ۲۵۹

تعریفات (ــ عبیدزاکانی): ۲۰۷، ۲۱۱

تفسیر ابوالفتوح: ۲۴۳

ج

جام‌جم: ۱۶۵
جامع‌التواریخ: ۲۰۷
جامع حسنی: ۲۱۱
الجماهر فی معرفة‌الجواهر: ۲۰۳
جهانگشای جوینی: ۶۸، ۲۱۸، ۲۱۹

چ

چند نمونه از متن درست حافظ: ۲۶۴

ح

حافظ تشریح: ۲۶۵
حافظ چه می‌گوید: ۲۶۵
حافظ‌شناسی: ۲۶۶
حافظ شیرازی: ۲۶۴، ۲۶۶
حافظ شیرین سخن: ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۴۱، ۲۶۶
حافظ‌نامه: ۲۶۶
حاوی: ۲۰
حبیب‌السیر: ۲۰۴، ۲۰۹
حماسهٔ ابوتمام: ۳۶
حماسهٔ بحتری: ۳۶

خ

خسرو و شیرین: ۷۰، ۲۳۲

د

در جستجوی حافظ صحیح: ۲۶۴
ده نامه: ۱۲۲
دیوان ابوالعلاء معری: ۳۶، ۳۹
دیوان ابو فراس: ۳۶، ۲۱۵
دیوان ابو نواس: ۳۶، ۲۴۱
دیوان انوری: ۷۰
دیوان بحتری: ۳۶
دیوان خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی: ۲۵۹
دیوان سنایی: ۲۴۰
دیوان شرقی: ۲۵۲
دیوان شمس: ۷۰، ۲۰۹
دیوان ظهیر فاریابی: ۷۰
دیوان عبید زاکانی: ۲۰۳
دیوان کبیر: ۷۱
دیوان کمال اسماعیل: ۷۱، ۲۲۳
دیوان کمال خجندی: ۲۲۵
دیوان کهنهٔ حافظ: ۲۶۴
دیوان لسان‌الغیب خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی: ۲۶۴
دیوان متنبی: ۳۶، ۳۹، ۲۱۰، ۲۱۶

ر

راحة‌الصدور: ۶۸، ۲۱۸
ران ملخ، مجموعه: ۲۴۰
رباعیات خیام: ۲۴۵
رسالات اخوان‌الصفا: ۱۷۷
الرسالة‌القشیریه: ۲۱۵
رسالهٔ ابن‌سینا: ۱۷۷
رسالهٔ دلگشا: ۲۰۶
رسالهٔ لونگینوس: ۲۲۸
رسالهٔ مهمانی: ۱۸۳، ۱۹۰
روح‌العاشقین ← ده‌نامه
روضات‌الجنان: ۲۴۹
روضة‌الانوار: ۲۲، ۵۷
روضة‌الصفا: ۲۰۹، ۲۴۰، ۲۴۷
روضة‌المحبین و نزهة‌المشتاقین: ۲۵۴
ریاض‌العارفین: ۲۳۴

ز

زندگی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی: ۲۵۴
زهرالاداب حصری: ۲۱۶

الزهره: ۱۷۷

س

ساقی نامه: ۷۵
سبک‌شناسی: ۲۳۳
«سخن»: ۲۰۶، ۲۱۷، ۲۵۲
سفرنامهٔ ابن بطوطه: ۲۰۳
سفرنامهٔ ناصرخسرو: ۲۳۱
سوانح: ۱۷۸
سیاستنامه: ۲۳۱، ۲۴۱

ش

شاهنامه: ۶۷، ۹۴، ۲۳۳
شدالازارفی حطالاوزار عن زوارالمزار (المزارات یا مزارات شیراز): ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۳۹، ۲۴۹، ۲۶۰
شرح احادیث مثنوی: ۲۵۶
شرح احوال و آثار عطار: ۲۴۴
شرح حال عطار: ۲۰۹
شرح حماسه: ۱۱۶، ۲۶۳
شرح دیوان حافظ: ۲۵۹
شرح سودی: ۲۰۹
شرح گلشن راز ابراهیمی: ۲۳۴، ۲۴۴، ۲۵۵
شرح مثنوی شریف: ۲۳۴، ۲۵۵
شرح مواقف: ۱۸۵، ۲۵۴
شعر بیدروغ، شعر بی‌نقاب ۲۲۸، ۲۵۰، ۲۵۳
شیرازنامه: ۲۰، ۲۰۴، ۲۰۶

ط

طبقات القراء: ۲۰۶
طوالع: ۲۰، ۲۱، ۳۳

ظ

ظفرنامهٔ شامی: ۲۱۰

ع

عبهرالعاشقین: ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۶، ۲۵۰، ۲۵۳
عطف‌الالف‌المألوف: ۱۷۷، ۱۸۳، ۲۳۷، ۲۵۳، ۲۵۴
عقدالفرید: ۲۱۶
عوارف‌المعارف: ۳۲، ۱۶۶، ۱۷۶

غ

غزالی‌نامه: ۲۵۴
غزلهای خواجه حافظ شیرازی: ۲۶۵

ف

فرار از مدرسه: ۲۵۴
الفرق بین‌الفرق: ۲۱۳، ۲۵۵
فرهنگ اشعار حافظ: ۲۶۶
الفهرست: ۱۷۷

ق

قرآن: ۱۸، ۱۹، ۲۰...

ک

کشاف: ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۶۰، ۶۴، ۱۱۶، ۲۰۹، ۲۱۵، ۲۶۰
کشف‌الاسرار: ۲۴۹
کشف کشاف: ۲۰، ۲۳، ۳۲، ۶۱، ۸۱
کلیات عبید زاکانی (مطایبات): ۴۴، ۲۰۳، ۲۰۶-۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱
کلیات عراقی: ۲۵۴
کلیله و دمنه: ۶۹، ۱۶۴

کمال‌نامه: ۲۲، ۵۷

**گ**

گلستان: ۲۳۶، ۲۵۹
گلشن راز: ۲۳۴، ۲۵۵

**ل**

لطایف: ۴۸، ۵۲، ۱۶۵، ۱۸۱
لطیفهٔ غیبیه: ۲۶، ۲۰۷، ۲۲۹، ۲۳۴، ۲۴۱، ۲۶۰
لمعات: ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۹۰
لیلی و مجنون: ۷۰

**م**

مثنوی (مولوی): ۷۱، ۱۹۶، ۲۰۵، ۲۲۲، ۲۲۹
مجالس‌النفائس: ۲۱۰
مجمل فصیحی: ۲۱۱، ۲۶۰
مجموعة‌الرسائل والمسائل: ۲۵۵
محصل: ۳۳
مرصادالعباد: ۲۳۵، ۲۴۶
مروج‌الذهب: ۲۵۳
مشارق: ۲۰
مصارع‌العشاق: ۲۵۳
مصباح‌الهدایه: ۲۱، ۲۳۵، ۲۴۱، ۲۴۴
مطالع: ۲۰، ۲۱، ۲۳
مطلع‌السعدین: ۲۱۱، ۲۴۷
المعجم: ۶۹، ۲۱۹، ۲۲۸، ۲۲۹
معجم‌البلدان: ۲۰۴
المغرب لابن سعید: ۲۱۷
مغنی‌نامه: ۷۰
مفتاح: ۲۳، ۳۴
مقامات حمیدی: ۲۴۱
مکاشفة‌القلوب: ۲۵۵
مکتب حافظ (مقدمه بر حافظ‌شناسی): ۲۶۶
مناقب: ۷۱، ۲۲۳
مناهج‌الطالبین فی معارف‌الصادقین: ۲۱۱، ۲۴۹، ۲۶۱
منتخب‌التواریخ معین‌الدین (معینی): ۲۰۴، ۲۱۱، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۹، ۲۶۲
منطق‌الطیر: ۷۰، ۲۱۶
مواقف: ۲۰، ۲۳، ۳۳، ۳۴، ۱۲۸، ۲۴۱، ۲۶۳
مواهب‌الهی: ۲۰۴، ۲۱۸، ۲۵۹، ۲۶۳
موش و گربه: ۱۶۴
مونس‌العشاق: ۱۸۷
معیارالعلم، معارج‌القدس: ۲۵۴

**ن**

نزهة‌القلوب: ۲۰۴، ۲۰۷، ۲۱۰
نفایس‌الفنون: ۱۸، ۲۱، ۱۶۶، ۲۱۸، ۲۶۴
نفحات‌الانس: ۲۵۷
نقد ادبی: ۲۴۳
نقشی از حافظ: ۲۶۶
النهایة فی غریب‌الحدیث والاثر: ۲۱۳
نه شرقی، نه غربی، انسانی: ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۴۴

**و**

وفیات الاعیان: ۲۴۸

**ه**

هزار و یکشب: ۲۵۲

**ی**

یادداشتها واندیشه‌ها (مجموعه): ۲۵۲
«یادگار»: ۲۰۹، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۲۳، ۲۳۰
«یغما»: ۲۰۶، ۲۱۰، ۲۳۸

نقد اندیشه

۲

